

Leibniz

Dios, que es perfecto, ha creado el mejor de los mundos posibles

APRENDER A PENSAR

Leibniz

Dios, que es perfecto, ha creado el mejor de los mundos posibles

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Bridgeman: 25, 69, 140-141;
Album: 47, 62-63, 92-93, 99, 120-121, 125

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8557-7
Depósito legal: B-14026-2016

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

En *L'Encyclopédie*, la obra que marca la culminación de la Ilustración francesa, Denis Diderot se refería a Gottfried Wilhelm Leibniz en los siguientes términos: «Quizá nunca haya un hombre leído tanto, estudiado tanto, meditado más y escrito más que Leibniz... Lo que ha elaborado sobre el mundo, sobre Dios, la naturaleza y el alma es de la más sublime elocuencia. Si sus ideas hubiesen sido expresadas con el olfato de Platón, el filósofo de Leipzig no cedería en nada al filósofo de Atenas». A Leibniz se le reconoce como el último gran genio universal, y precisamente es en el carácter abierto, integrador y polifacético de su legado donde hay que reconocer su originalidad dentro de la tradición racionalista y de la modernidad en su conjunto.

En tiempos de Leibniz, René Descartes se había convertido en el padre de la filosofía moderna, con una vocación innovadora que le había conducido a presentar su obra como un proyecto absolutamente revolucionario y rupturista respecto a la tradición. Toda la filosofía anterior, dominada por el modelo aristotélico y escolástico, quedaba puesta

en entredicho por su supuesta falta de rigor y su lejanía al modelo del saber matemático, a la hora de ofrecer una interpretación convincente sobre la realidad. Leibniz fue uno de los grandes seguidores de los principios del racionalismo cartesiano en el siglo XVII junto con Baruch Spinoza. Pero su novedad reside en el esfuerzo por tender puentes con esa tradición denostada por el maestro Descartes y la ciencia moderna, tradición en la que el filósofo de Leipzig vio un modelo de racionalidad no solo válido sino también compatible con la visión emergente del mundo. Esta es la causa fundamental por la que la obra de Leibniz debe ser leída y reconocida como un sólido puente espiritual entre la Antigüedad, la Edad Media y la filosofía alemana.

Quizá fuera este carácter abierto y dialogante lo que ayudó a que este puente construido por Leibniz se prolongara hasta la Ilustración, movimiento que lo reconoció como uno de sus padres fundadores, tal como dejan entrever las palabras de Diderot. La Ilustración pretendió evitar la imposición de una visión racionalista, cerrada y monolítica del intelecto humano que, una vez ha hallado las verdades, las considera definitivas al estilo del saber matemático. Su objetivo era la transformación social hacia un nuevo sistema político basado en la libertad e igualdad de todos los ciudadanos, y eso fue precisamente lo que la distanció del racionalismo cartesiano, pues a entender de los ilustrados, una razón al estilo racionalista carecía de capacidad transformadora para promover dicho cambio. Todo lo contrario que un entendimiento que esté en constante diálogo con la multiplicidad de opiniones que puede hallar a su alrededor. En este carácter dialogante, Leibniz se convirtió en un maestro de la palabra y de la integración de perspectivas, y por tanto en un precursor de las ideas de los filósofos del Siglo de las Luces.

Los grandes filósofos de la historia han concentrado el núcleo de su pensamiento en un número reducido de obras extensas, que a la postre se han convertido en clásicos del pensamiento. La aportación de Leibniz es, a este respecto, también original. Su obra, prolija e inabordable, está dispersa en multiplicidad de escritos y cartas en francés, latín, alemán e italiano que responden a esa necesidad de dialogar con otros intelectuales, científicos y políticos del momento, y hacer de la reflexión filosófica una escuela de vida. Así, el número de interlocutores con los que mantuvo diálogo epistolar se estima que supera los mil cien. Esta transmisión dinámica y viva de ideas hace su pensamiento inmensamente atractivo, pero también incrementa la dificultad de acceder a él de tan ingente que es. Todavía hoy, los investigadores siguen editando sus incontables manuscritos y traduciéndolos a otras lenguas.

En el corazón de esta inmensa variedad de escritos se encuentra una filosofía que afronta los problemas que realmente preocupan a la conciencia humana, problemas tales como el alma, la naturaleza, el mundo o Dios, que Leibniz aborda desde el racionalismo, pero con unos planteamientos que van más allá de la mera búsqueda de los fundamentos y límites del conocimiento humano, asunto que se había convertido en el tema central de la filosofía del Barroco. No obstante, antes de abordar en profundidad los problemas básicos con los que el filósofo de Leipzig se enfrentó en su trayectoria intelectual es necesario esbozar las características generales de su peculiar e innovador racionalismo. A ello se dedica el primer capítulo de este libro. El contexto en el que Leibniz creció como filósofo y científico, su trayectoria formativa de la mano de la escolástica, las lenguas clásicas y la nueva ciencia, es lo que dio sentido a su intelecto multidisciplinar y polifacético. No solo le condujo a la construcción

de una nueva explicación del mundo, sino también a ofrecer diversas aportaciones a esta ciencia moderna. Leibniz sintetizó en su filosofía dos tradiciones consideradas opuestas e irreconciliables. Para ello no solo recuperó lo que habían dejado atrás las nuevas tendencias filosóficas, sino que hizo explícitos los elementos del sistema mecanicista y cartesiano de la naturaleza que podían resultar erróneos e incapacitantes para la integración de la interpretación del mundo heredado de Aristóteles a través de la escolástica. Para el mecanicismo moderno, el mundo natural no tenía finalidad, era una gran máquina que solo estaba movida por causas eficientes. Para Aristóteles, en cambio, la naturaleza era un gran organismo vivo y las causas fundamentales que la movían no eran eficientes sino finales, pues todas las cosas poseían en sí una tendencia a completar un proceso de desarrollo. Como resultado de este doble esfuerzo integrador y de crítica nacería una nueva noción de sustancia, la noción de «mónada», que es el elemento central de la metafísica leibniziana. Este nuevo concepto de sustancia permitía compatibilizar la visión aristotélica del universo, organicista, marcada por las causas finales que la naturaleza lleva inscritas en sí para su desarrollo, y la visión mecanicista, que presenta la gran máquina del mundo, un conjunto minuciosamente ensamblado de engranajes que solo actúa en virtud de causas eficientes.

El concepto de mónada también solucionaba aporías (esto es, enunciados que contienen una inviabilidad de orden racional) que históricamente habían minado la tradición filosófica, como la que constituía la dualidad —para estoicos y epicúreos— entre un espacio continuo y un espacio discontinuo, formado por partículas y vacío. En la época de Leibniz la disyuntiva que más preocupaba a los pensadores era la de determinar si la fuente primaria del conocimiento es la razón o la experiencia que se adquiere a través de los sentidos.

La primera opción era la defendida por los racionalistas, mientras que la segunda lo era por los empiristas. Leibniz era un racionalista y su visión del conocimiento humano pasaba por la afirmación de la existencia de ideas innatas y de que la razón es la fuente básica de conocimientos. Pero ello no le impedía aceptar la validez y coherencia de las posturas empiristas sobre el importante papel de los sentidos en el conocer. La mónada, o sustancia que es el alma, es una conciencia que contiene en sí de modo innato los contenidos que después el ser humano adquiere en la experiencia. De este modo, ambas posiciones sobre el conocimiento humano quedaban integradas. En definitiva, la mónada es la noción que recoge el ideal de independencia reclamado por el racionalismo para las sustancias, pero que al tiempo se convierte en una fuerza que contiene en sí el programa de su futuro desarrollo, recuperando así el espíritu aristotélico que decía que la naturaleza despliega progresivamente su tendencia hacia una finalidad.

En este esfuerzo de síntesis filosófica nace una nueva interpretación integral de la naturaleza y, concretamente, del principio de causalidad. Esta es la segunda cuestión que se debe abordar en la obra de Leibniz, y el eje del segundo capítulo de este volumen. Uno de los retos del racionalismo era el de conectar el alma inmaterial con el cuerpo material. La insatisfactoria respuesta dada por Descartes, quien consideraba la glándula pineal del cerebro como el lugar de conexión entre ambas instancias, urgió al racionalismo posterior a buscar otra solución. Una de las respuestas fue el nuevo sistema de la naturaleza diseñado por Leibniz, denominado sistema de la «armonía preestablecida», que pasa por reformular no solo la relación causal entre cuerpo y alma, sino también el principio mismo de causalidad y la comunicación entre todas las sustancias. Pero dicha respuesta

no fue solo el intento de superación de la solución cartesiana, sino que igualmente pretendía negar las soluciones alternativas proporcionadas por otros racionalistas —en particular, Spinoza y Nicolas Malebranche— con los que Leibniz mantuvo un intenso diálogo y a los que llegó a conocer personalmente gracias a sus viajes diplomáticos al servicio de distintas casas aristocráticas alemanas. Lo que no quita que su aportación sea sobre todo el fruto de su inagotable curiosidad intelectual y de su afán por buscar una síntesis válida y universal para los grandes problemas que afectan al hombre.

Los sistemas de Spinoza y Malebranche habían puesto a Dios en entredicho. Para el primero, Dios perdía su carácter personal, siendo identificado con la naturaleza. Para el segundo, Dios mantenía su carácter personal, pero intervenía en cada circunstancia para conectar las sustancias que forman parte de su creación, ejecutando un milagro constante. De este modo, se transformaba en un artesano de dudosa reputación obligado a poner a cada instante en hora la imperfecta maquinaria que había creado. Era necesario, pues, teorizar sobre Dios para devolverle su carácter de Ser Perfecto. Y esta es la tercera tarea sobre la que se volcó Leibniz. La bondad de Dios queda garantizada cuando el filósofo introduce un nuevo concepto, proveniente del mundo matemático, en su sistema metafísico: la noción de «posible». Dios ha podido crear otros mundos, es cierto, pero de igual modo que un gran geómetra es capaz de observar ante sí todas las combinaciones de posibles, de esencias aún no existentes, para conseguir, en virtud de su elección, un cálculo perfecto, Él ha creado la mejor de las combinaciones que tiene ante sí.

Esta idea de Dios remite a la más profunda y complicada de las cuestiones con las que el filósofo se enfrenta: si Dios existe y es perfecto, ¿por qué existe el mal? Su idea del «mejor de los mundos posibles» ofrece una solución a esta aporía

que, a la postre, se convertiría en raíz del optimismo ilustrado unas décadas más tarde. Pierre Bayle, otro de los grandes intelectuales del momento, había ironizado, sin embargo, sobre el sistema de la armonía preestablecida en su *Diccionario histórico-crítico*, por considerar que dicho sistema hacía inviable la existencia de la libertad humana. Si todo está preestablecido, ¿es el hombre libre? La exposición de la respuesta a estas dos grandes preguntas, la existencia del mal y la libertad humana, constituye el tema del capítulo cuarto y el colofón de la reflexión filosófica de Leibniz, tal como queda expuesta en la más extensa de sus obras, *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.* Se trata de una reflexión centrada en esas preguntas radicales que preocupan a todo sujeto dotado de razón, más allá del mero análisis racionalista sobre los límites y génesis del conocimiento.

Leibniz, el gran genio de Leipzig, sitúa la búsqueda de respuestas a estas cuestiones en el terreno de la razón y en los estrictos márgenes de la filosofía. La razón es para él el punto de encuentro que posibilita el diálogo fructífero entre posiciones opuestas y la consiguiente superación de las perspectivas particulares —teológicas, confesionales o políticas— que inhabilitan el pleno uso de las capacidades intelectuales en la búsqueda de la paz y la armonía. Una superación esta que pasa por la construcción ingeniosa y audaz de argumentos que subrayan la validez de las distintas opiniones a la vez que hacen explícitos los posibles puntos de conexión entre ellas.

OBRA

- **Primera etapa (1663-1686):** destacan sus escritos en relación con la lógica y las matemáticas, con sus descubrimientos en el terreno del análisis infinitesimal. Este es también el período en el que se inicia su reflexión filosófica con la refutación del panteísmo de Spinoza y el intento de sintetizar la tradición con el mecanicismo cartesiano.
  - *Disertación sobre el principio del individuo* (1663)
  - *Disertación sobre el arte de las combinaciones* (1666)
  - *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio* (1670)
  - *Profesión de fe del filósofo* (1673)
  - *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* (1684)
  - *Nuevo método para los máximos y mínimos* (1684)
  - *Sobre la geometría recóndita y el análisis de los indivisibles e infinitos* (1686)
- **Etapa sistemática (1686-1714):** en ella se abordan los grandes temas de su metafísica desde una perspectiva original. Los reflexiones sobre Dios, el mal y la libertad del hombre constituyen el núcleo temático de estas obras de madurez.
  - *Discurso de metafísica* (1686)
  - *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias* (1695)
  - *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1703-1704)
  - *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (1710)
  - *Conversación de Filareto y Aristo* (1712)
  - *Monadología* (1714)
  - *Principios de naturaleza y de gracia* (1714)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V 1646
El 1 de julio, Leibniz nace en Leipzig, hijo de un jurista y profesor de filosofía moral.

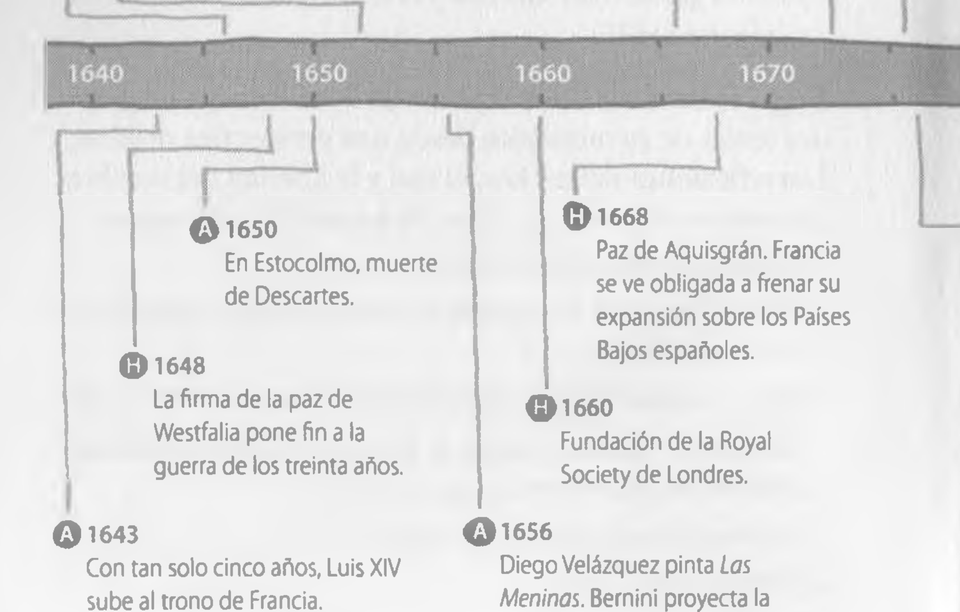
V 1652
Muere su padre, dejándole como legado una biblioteca personal.

V 1666
Publica su primera obra: *Del arte de las combinaciones*. Recibe el grado de doctor por la Universidad de Altdorf.

V 1673
La Royal Society de Londres le nombra miembro externo por su calculadora aritmética.

V 1676
Se pone al servicio de la casa de Hannover por invitación del duque Juan Federico.

V 1682
Funda el *Acta eruditorum* de Leipzig, revista filosófica y científica.



A 1643
Con tan solo cinco años, Luis XIV sube al trono de Francia.

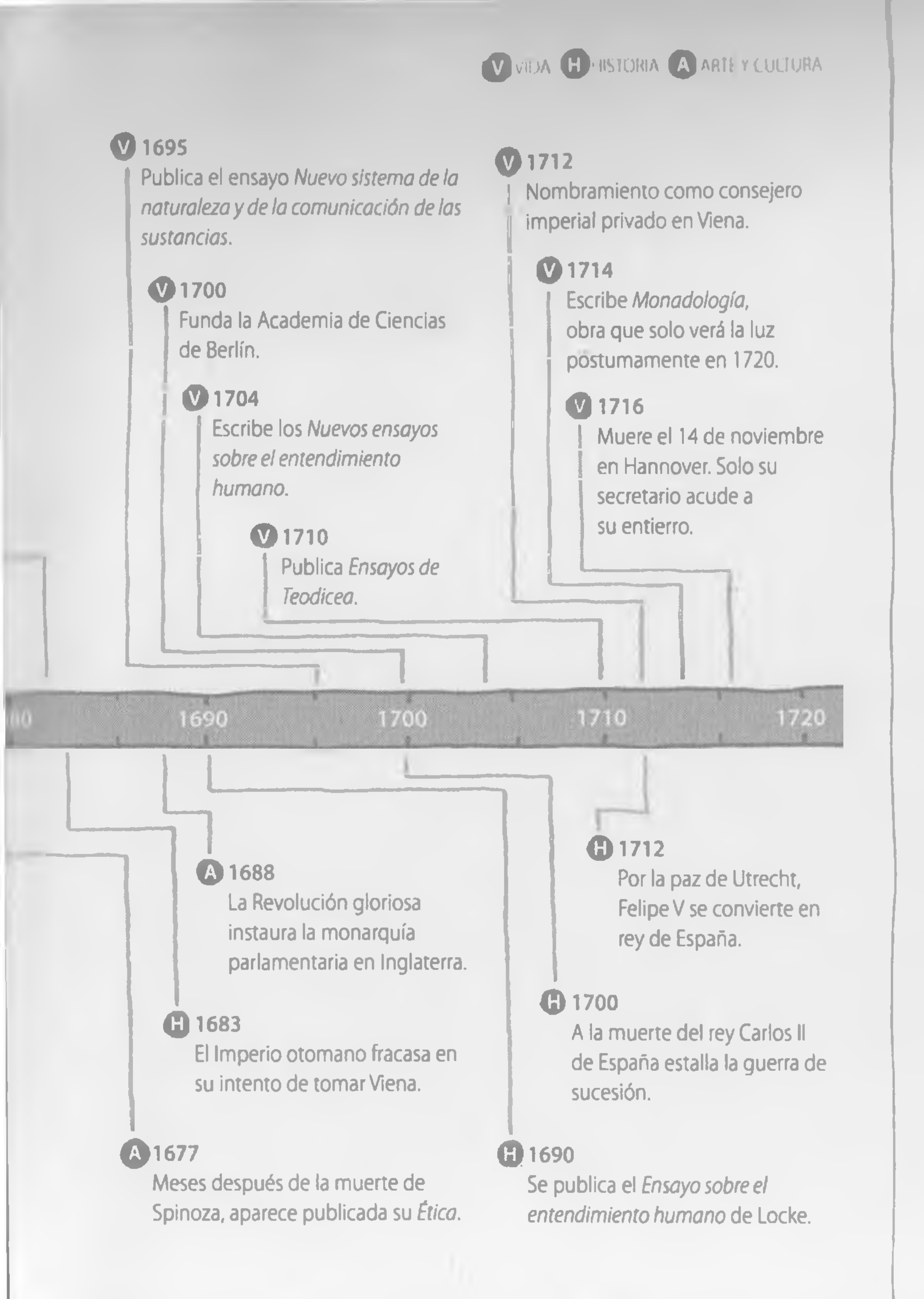
H 1648
La firma de la paz de Westfalia pone fin a la guerra de los treinta años.

A 1650
En Estocolmo, muerte de Descartes.

A 1656
Diego Velázquez pinta *Las Meninas*. Bernini proyecta la plaza de San Pedro, en Roma.

H 1660
Fundación de la Royal Society de Londres.

H 1668
Paz de Aquisgrán. Francia se ve obligada a frenar su expansión sobre los Países Bajos españoles.



V VIDA H HISTORIA A ARTE Y CULTURA
V 1695
Publica el ensayo *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias.*
V 1700
Funda la Academia de Ciencias de Berlín.
V 1704
Escribe los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.*
V 1710
Publica *Ensayos de Teodicea.*
V 1712
Nombramiento como consejero imperial privado en Viena.
V 1714
Escribe *Monadología,* obra que solo verá la luz póstumamente en 1720.
V 1716
Muere el 14 de noviembre en Hannover. Solo su secretario acude a su entierro.
1690
1700
1710
1720
A 1688
La Revolución gloriosa instaura la monarquía parlamentaria en Inglaterra.
H 1683
El Imperio otomano fracasa en su intento de tomar Viena.
A 1677
Meses después de la muerte de Spinoza, aparece publicada su *Ética.*
H 1712
Por la paz de Utrecht, Felipe V se convierte en rey de España.
H 1700
A la muerte del rey Carlos II de España estalla la guerra de sucesión.
H 1690
Se publica el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke.

Capítulo 1

UNA FILOSOFÍA INTEGRADORA

La originalidad de Leibniz residió en el intento de demostrar la compatibilidad de la nueva visión del mundo defendida por el mecanicismo con aquella otra propia de la filosofía tradicional. El resultado fue el diseño de una metafísica que llama a mirar el universo desde otra perspectiva.

Gottfried Wilhelm Leibniz nació en Leipzig el 1 de julio de 1646, apenas un par de años antes del final de la guerra de los treinta años, un conflicto en el que toda Europa se había visto inmersa y que dejó los territorios alemanes en una situación de franco agotamiento y debilidad frente a la hegemonía francesa. Su padre, Friedrich, era jurista y profesor de filosofía moral en la universidad de esa ciudad y murió cuando Gottfried tenía tan solo seis años. Su mejor legado fue una magnífica biblioteca, ampliamente provista de fondos relacionados con las lenguas clásicas y la teología. A pesar de que, en 1653, el niño ingresó en la Alte Nikolaischule (escuela vieja de Nicolás) de Leipzig, donde permaneció hasta la Pascua de 1661, fue precisamente en esa biblioteca donde tuvo lugar el grueso de la educación del futuro filósofo. Su madre, Catherina Schmuck, ante el interés que el pequeño mostraba por el conocimiento y la lectura, le permitió acceder libremente a ella a partir de los ocho años. Un ocio rodeado de libros sentó las bases de una personalidad caracterizada por una curiosidad ilimitada.

A los doce años, Leibniz ya sabía perfectamente latín y se había convertido en un audaz autodidacta en el aprendizaje de la lengua griega. Los libros que pudo leer en la biblioteca familiar contenían las verdades de la filosofía tradicional europea, la de la escolástica basada en la concepción aristotélica del mundo, por la cual este está dotado de una finalidad que da sentido a su desarrollo. Leibniz admiró desde joven esta tradición por su riqueza explicativa de la realidad, pero la filosofía y la ciencia que emergían en el siglo XVII postulaban un mundo ordenado no en base a fines sino a causas eficientes, en el que el cosmos era semejante a una gran máquina compuesta de engranajes perfectamente ensamblados. Esta concepción, que se dio en llamar «mecanicismo», descartaba la toma en consideración de las causas finales, también denominadas «entelequias», e implicaba que el funcionamiento del mundo se podía expresar en lenguaje matemático. Los filósofos del Barroco, por tanto, consideraban que había que superar el modelo aristotélico y que su preocupación central ya no debía ser comprender el mundo, sino buscar las fuentes del conocimiento humano. En otras palabras, querían saber qué es lo que debe guiar el conocimiento de ese mundo mecánicamente ordenado, si la razón, con su lógica matemática y deductiva, o la verificación en la experiencia sensible. Surgieron de este modo dos escuelas de pensamiento: por un lado, el racionalismo, liderado por René Descartes (1596-1650), para el que la fuente esencial de conocimiento es la razón, dotada de ideas innatas que el ser humano ya posee inscritas en su alma en el momento del nacimiento; por otro, el empirismo, representado por autores como Thomas Hobbes (1588-1679) o John Locke (1632-1704), que negaron la existencia de estas ideas, afirmando que todo el conocimiento tiene su origen en la experiencia y que la mente al nacer es una pizarra en blanco.

Ante estos dos bandos enfrentados, Leibniz se alineó con el primero, el de los racionalistas. Pero dado que a los territorios de lengua alemana la influencia de esta nueva visión del mundo y de la filosofía no había llegado con la misma intensidad que a otros lugares del viejo continente, el de Leipzig pudo reclamar también la validez de la filosofía tradicional. De este modo su proyecto filosófico consistió en integrar el modelo mecanicista naciente con la riqueza que ofrecía la visión aristotélica del mundo con la que él había intelectualmente crecido. Este conocimiento de la filosofía tradicional se afianzó con su ingreso a los quince años en la Universidad de Leipzig, donde Leibniz recibió las enseñanzas del aristotélico Jacob Thomasius. Bajo su dirección escribió la *Disertación sobre el principio del individuo*, un tratado de corte metafísico levantado sobre la base de los principios aristotélicos y con el que obtuvo en 1663 su bachiller en filosofía. En el verano de ese mismo año entró en contacto con las matemáticas, que era la ciencia modélica para los filósofos racionalistas. Leibniz se situaba así en la senda de las nuevas corrientes de pensamiento.

> **Por no sé qué sueños, mi padre concibió de mí tan grandes esperanzas que provocaba la risa de sus amigos.**
>
> *Autobiografía*

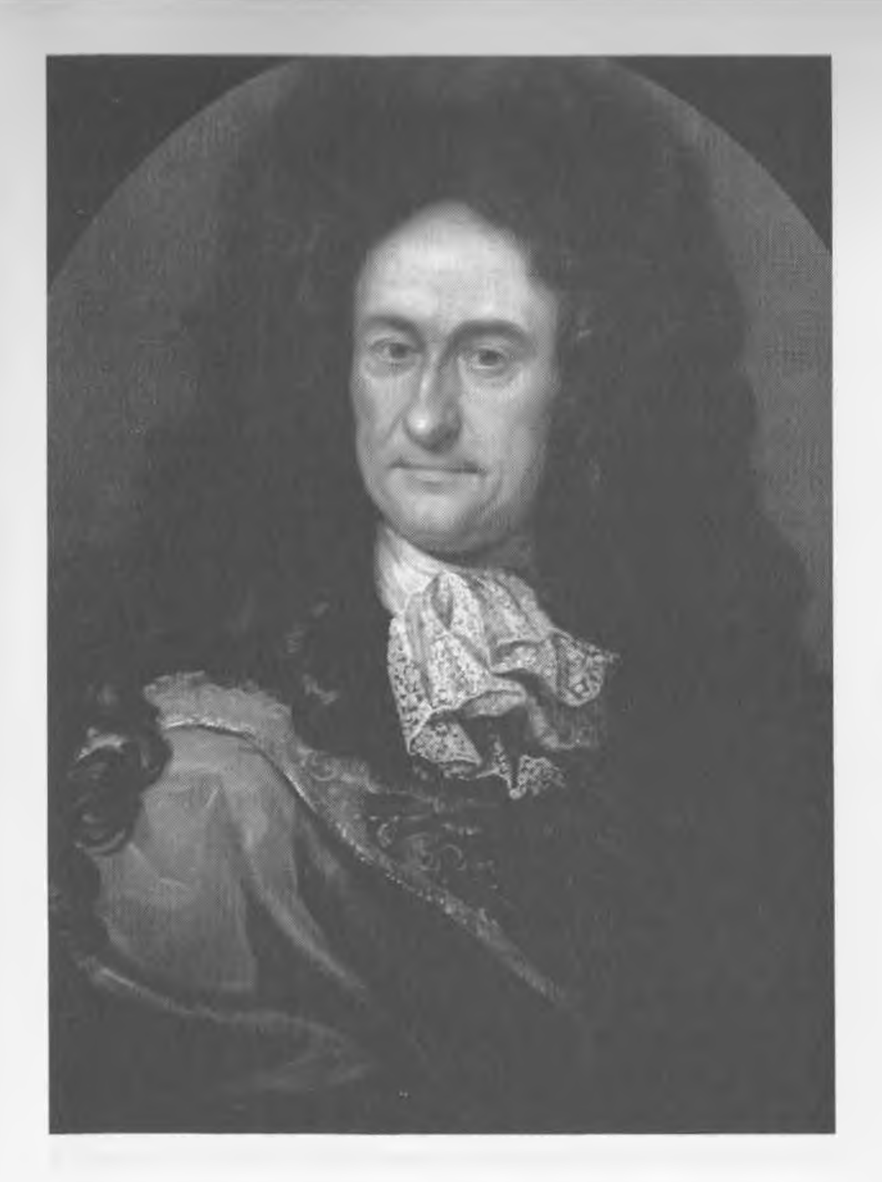
EL ENCUENTRO CON LAS MATEMÁTICAS

En la Universidad de Leipzig, Leibniz recibió clases de introducción al llamado «padre de la geometría», el griego Euclides (h. 325 a.C.-h. 265 a.C.), y no tardó en destacar por su capacidad de comprensión geométrica frente al resto de los alumnos. Pero el contacto definitivo con las matemáticas le vino de la mano de Erhard Weigel, profesor en la

Universidad de Jena, donde el joven e inquieto estudiante pasó el verano de 1663. Años más tarde, Weigel proyectó la creación de una academia de las ciencias en Berlín que sería finalmente fundada a instancias de Leibniz en 1700. Alemania estaba por entonces dividida en territorios protestantes y católicos que usaban calendarios distintos según fuera su confesión. La implantación de un calendario sincronizado con el gregoriano en los territorios de religión protestante fue la motivación inicial de ese proyecto.

Después de aquel provechoso verano en Jena, Leibniz volvió a Leipzig con la intención de continuar sus estudios y especializarse en leyes, según la tradición familiar. En febrero de 1664 obtuvo el grado de maestro en filosofía con un ensayo en el que disertaba sobre la necesidad de establecer puentes entre filosofía y derecho: *Espécimen de las cuestiones filosóficas recogidas del derecho*. Nueve días más tarde su madre Catherina falleció. Los testimonios la describen como una mujer bondadosa que, tras la temprana muerte de su marido, jugó un papel trascendental en la formación de la tolerante y conciliadora personalidad de su hijo.

Tras esa dolorosa pérdida, Leibniz continuó su formación en el mundo del derecho. Pero la fascinación por las enseñanzas recibidas de Weigel en la Universidad de Jena era tal, que hizo que se convirtiera en poco tiempo en un matemático de altura capaz de abordar los grandes retos de la matemática del momento. Lo demuestra la que es su primera obra propiamente dicha, la *Disertación sobre el arte de las combinaciones*, publicada en 1666. En ella se puede apreciar la influencia del pensador y poeta mallorquín Ramon Llull (1232-1315), inventor del proyecto del «Gran Arte», un método que permitía la formación de todas las proposiciones a partir de unos conceptos básicos. Pero también es manifiesta la huella de Descartes, cuya intención fue unificar



Aunque hoy se le relaciona básicamente con la filosofía, Leibniz fue un polímata, alguien cuyo saber se extendía por prácticamente todas las ramas del conocimiento. Fue también una persona preocupada por cuestiones prácticas y políticas, como la reconciliación entre las diferentes confesiones cristianas, cuestión que llegó a ser una de sus obsesiones. Tanto, que late detrás de un seudónimo que empleaba en sus escritos, Pacidius, que combina la idea de paz (*pax* en latín) y Dios (*Deus*). En la imagen, el filósofo en un retrato de escuela alemana pintado hacia 1700.

las ciencias sobre la base de la absoluta certeza del método matemático. La unión de la geometría y la aritmética en la nueva geometría analítica (la representación de expresiones algebraicas en el espacio mediante los ejes de coordenadas) fue el primer y más brillante producto de esta idea cartesiana. Con estos referentes bien presentes, el objetivo de Leibniz con su *Disertación* fue la creación de una «característica universal», un lenguaje formal en el que cualquier razonamiento pudiera ser expresado con el objetivo de garantizar su certeza. Por este motivo se considera que esta obra es un precedente de la lógica matemática contemporánea.

En este mismo año de 1666, Leibniz acabó su formación universitaria lejos de las matemáticas con un doctorado en leyes, aunque la Universidad de Leipzig le negó el título de doctor, proponiéndole posponer su graduación. Las circunstancias que rodean a esta negativa restan oscuras. El propio Leibniz situó la causa de tal fracaso en el intento de los aspirantes de mayor edad de bloquear el acceso de los doctorandos más jóvenes a las plazas de profesor. En cambio, el que fuera su asistente y secretario, Johann Georg von Eckhart (1664-1730), explicó en una ocasión que la razón auténtica de tal fracaso fue la antipatía que la mujer del rector sentía por Leibniz. Sea cual fuera la causa de tal contratiempo, el joven genio decidió presentar su tesis *Sobre los casos enigmáticos en derecho* en la Universidad de Altdorf que, en febrero de 1667, le reconoció el título de doctor y la posibilidad de ejercer como profesor. Leibniz, no obstante, cambió de opinión respecto a su vocación como docente y, en consonancia con su carácter inquieto y dinámico, decidió dedicarse a explorar nuevos terrenos. Así, por un breve período de tiempo sirvió como secretario de la Sociedad de Alquimia de Núremberg y de la sociedad secreta de los Rosacruz. Más tarde, el conocimiento del barón Johann Christian von Boineburg

le permitió acceder a un puesto en la corte del obispo elector de Maguncia. Fue un encuentro trascendental, pues le abrió al joven las puertas de una carrera diplomática a la que dedicaría ingentes esfuerzos a lo largo de su vida y gracias a la cual pudo entrar en contacto con algunas de las mayores personalidades de la Europa de finales del siglo XVII y principios del XVIII. Esa labor al servicio de la corte episcopal la comenzó como miembro del Tribunal del Electorado con un encargo de mejora del código civil, pero pronto derivó hacia tareas de corte más puramente intelectual. Fue el caso, en 1670, del encargo de editar el cuarto libro de la obra *Sobre los verdaderos principios y la verdadera razón del filosofar*, del humanista renacentista italiano Mario Nizolio (1488-1567). Tal edición fue precedida por un prefacio titulado *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*, que Leibniz acompañó con el texto de la carta que dirigió en 1669 a su maestro Thomasius bajo el título *Reconciliación de los aristotélicos con los modernos*. En este prefacio, al tiempo que defendía la claridad del humanista en la exposición de las nuevas ideas frente al estilo complicado del resto de los modernos, le criticaba por situarse entre aquellos que llamaban a abandonar definitivamente la autoridad de Platón, Aristóteles y la escolástica para tomar como guía exclusiva para el conocimiento los sentidos y las facultades intelectuales. Como puede verse, el contacto con el mundo de la ciencia moderna a través de las matemáticas no alejó a Leibniz en ningún momento de su apego a la filosofía tradicional, hecho que permite entender su pensamiento como una filosofía integradora y original entre lo antiguo y lo nuevo.

Las tareas a realizar para el Electorado de Maguncia no tardaron en evolucionar hacia el terreno de la política y la diplomacia, actividades que apasionaron al filósofo hasta el punto de marcar el resto de su trayectoria vital. En esta

faceta, en 1672 recibió el encargo de visitar París con el objetivo de convencer al rey Luis XIV (1638-1715) de invadir Egipto como paso previo para la conquista de las Indias Orientales Holandesas, a cambio de no perturbar la paz de los Países Bajos ni de los territorios de habla alemana, debilitados y divididos religiosa y políticamente a causa de la guerra de los treinta años. Aunque la misión diplomática no fue ni de lejos exitosa, no puede decirse lo mismo del provecho personal que Leibniz extrajo de esa estancia en París. La oportunidad que se le ofrecía de entrar en contacto con los más grandes filósofos y matemáticos del momento no fue desaprovechada, y así conoció a los teólogos y filósofos Antoine Arnauld (1612-1694) y Nicolas Malebranche (1638-1715), y a los matemáticos Ehrenfried Walther von Tschinraus (1651-1708) y Christian Huygens (1629-1695). El conocimiento de este último es especialmente reseñable, pues instruyó a Leibniz en los más recientes avances de la geometría y la física, contribuyendo decisivamente a despertar su pasión por los nuevos retos de la matemática. Pero no todo fueron conocimientos de importantes personalidades: en esta misma visita, Leibniz tuvo también la oportunidad de acceder a los textos de Descartes y de Blaise Pascal (1623-1662), incluidos los inéditos. Ambos se convirtieron en un preciado modelo para el alemán por su interés simultáneo por las matemáticas y por la filosofía.

Uno de los frutos de este intenso contacto con las matemáticas fue el invento de una calculadora que pretendía mejorar la que había diseñado Pascal, la llamada pascalina. Con ella, Leibniz pretendía hacer cálculos «fáciles, rápidos y fiables» y con cifras tan grandes como se quisiera, siempre que el tamaño de la máquina estuviera bien ajustado, todo con el propósito de que nadie perdiera el tiempo «en la indigna tarea de hacer este tipo de trabajos gravosos y rutinarios». En

un texto escrito en julio de 1685 el propio inventor describía su artilugio con estas palabras: «Consiste en dos piezas, una de las cuales es móvil y la otra inmóvil. La parte móvil sirve para la adición y para la multiplicación, mientras que la parte inmóvil solo es precisa para la multiplicación». En lo que se refiere al mecanismo del aparato, estaba constituido por engranajes de cilindros estriados y ruedas dentadas. Una cosa resulta evidente, y es que la máquina aritmética de Leibniz supuso un avance cualitativo respecto a la inventada por Pascal, pues ampliaba la funcionalidad del cálculo mecánico al ejecutar divisiones y multiplicaciones. Lo malo era que su complicado entramado de piezas mecánicas tendía a trabarse, lo que hacía que su fiabilidad fuera limitada. El único ejemplar que se ha conservado (un prototipo con dieciséis dígitos) fue hallado en 1879 por un obrero en el ático de un edificio de la Universidad de Gotinga y puede verse hoy en la Biblioteca Nacional de Baja Sajonia, en Hannover.

El filósofo presentó este invento en 1672 aprovechando una nueva misión diplomática que le llevó a Londres y que resultó también muy fructífera en lo intelectual, pues tuvo como escenario una institución científica de tanto prestigio como la Royal Society, que le acogió como miembro externo. Pero no sería la creación de esta máquina de calcular lo que le hizo pasar a la historia de las matemáticas como una gran figura, sino la invención del denominado cálculo infinitesimal.

El cálculo infinitesimal: entre las matemáticas y la filosofía

Los matemáticos del siglo XVII se sintieron especialmente atraídos por el cálculo o análisis infinitesimal, una disciplina que aborda problemas relacionados con el infinito. Leibniz no fue una excepción. Es más, la visión del mundo

LA EUROPA DEL DIPLOMÁTICO LEIBNIZ

Desde 1672, fecha de su primera visita a París, y hasta poco antes de su muerte en 1716, Leibniz alternó su dedicación a la filosofía con la práctica de la diplomacia. El escenario en el que llevó a cabo esta labor fue el dibujado por el tratado de Westfalia que puso fin a la guerra de los treinta años en 1648, un conflicto que afectó a todo el continente, pero que sobre todo se desarrolló en unos principados y ducados alemanes que quedaron completamente devastados. El hecho de que una de las causas de esa guerra hubiera sido la hostilidad entre católicos y protestantes caló hondo en Leibniz y está detrás, sin duda, del que fuera su gran sueño: lograr la reconciliación de las iglesias. Otro gran objetivo de su labor diplomática fue el de conseguir la estabilidad política de los diferentes estados alemanes, lo que significaba frenar las pretensiones de hegemonía de la Francia de Luis XIV, el Rey Sol, la gran beneficiada de la guerra de los treinta años. Leibniz estaba convencido de que solo el equilibrio entre las diferentes potencias podía garantizar una paz duradera y a lograrlo dedicó buena parte de sus esfuerzos.



Un incansable luchador por la paz

La firma del tratado de Westfalia vino a confirmar el fin de la supremacía en Europa de la casa de Habsburgo, que reinaba en el Sacro Imperio Romano Germánico y en España, y el auge de una nueva potencia, Francia, que pronto empezó a intervenir en el mapa europeo para acrecentar su poder e influencia. Poco duró así la paz: en 1672, la invasión francesa de las Provincias Unidas de los Países Bajos provocó la formación de una gran coalición encabezada por Guillermo II de Orange e integrada por España, el Sacro Imperio y algunos estados alemanes, que obligó a Luis XIV a iniciar negociaciones de paz. El resultado fue el tratado de Nime-

ga (1678-1679), en el que Leibniz intervino con un panfleto publicado con nombre falso en el cual recordaba a los príncipes alemanes que, pese a ser soberanos en sus territorios, estaban vinculados a la autoridad del emperador. La unidad de una Alemania dividida religiosa y políticamente era para el filósofo un elemento clave para el equilibrio de fuerzas en Europa. Esta vinculación de Leibniz con el imperio se mantuvo también en la guerra de sucesión (1700-1714) que enfrentó al nieto de Luis XIV, Felipe de Borbón, y al archiduque Carlos de Austria por el trono español, vacante tras la muerte sin descendencia de Carlos II.



contenida en su filosofía está íntimamente relacionada con la solución que encontró para estos problemas matemáticos. Para el de Leipzig, la realidad es una totalidad infinitamente diversa, compuesta por múltiples perspectivas desde las que observar el mundo, el conjunto de las cuales solo es abarcable desde la perspectiva divina. Dicho en otras palabras, solo Dios ve el universo como una totalidad y solo Él conoce la racionalidad de ese conjunto. Porque el universo es racional, aunque al hombre sus partes le puedan parecer irracionales cuando las observa de manera aislada. Esta idea está presente en el método de cálculo en que se basa el análisis infinitesimal, que permite sumar infinitésimos (infinitas partes infinitamente pequeñas) dando como resultado un número entero. Este número expresa el resultado a uno de esos problemas relacionados con el infinito: el cálculo de un área comprendida entre los ejes cartesianos y una curva, algo imposible de llevar a cabo con los procedimientos matemáticos del siglo XVII. Es el nacimiento de la noción matemática de integral, relacionada con una visión del mundo como algo perfectamente racional y bueno. En este mundo, el mal y la irracionalidad no son realidades, sino el resultado de una visión confusa y limitada del cosmos. Hay que abordar, pues, el conocimiento del universo, al igual que el del área mencionada, no como una suma de elementos particulares sino como una totalidad. Las palabras de Leibniz al matemático Guillaume François Antoine, marqués de L'Hôpital (1661-1704), dejan entrever el trasfondo filosófico del descubrimiento del análisis infinitesimal: «Mi metafísica es toda matemática, por decirlo de alguna manera, o se podría convertir en ella».

En 1676, Leibniz realizó su segundo viaje a Londres, donde es posible que accediera a algunos escritos no publicados del científico Isaac Newton (1643-1727), quien también se

había empeñado en solucionar el problema matemático de los infinitésimos. Desde entonces, la sospecha se ha cernido sobre el honor del filósofo de Leipzig, pues muchos ya entonces le acusaron de plagiar al inglés. Los primeros resultados de Leibniz en el cálculo infinitesimal fueron publicados unos años más tarde en el *Acta eruditorum* de Leipzig, una revista científica fundada en 1682 a iniciativa del propio pensador. Posteriormente siguió publicando sobre esta cuestión: en 1684 salió a la luz su *Nuevo método para los máximos y los mínimos* y en 1686 lo hizo *Sobre la geometría recóndita y el análisis de los indivisibles e infinitos*. Al margen de la calidad de estos escritos, la polémica sobre la originalidad de la invención del cálculo infinitesimal marcó el resto de la vida del filósofo. En 1711, pocos años antes de su muerte, la Royal Society de Londres instituyó una comisión para zanjarla. Su sentencia fue clara: el «primer inventor» del cálculo fue Newton. Dicha sentencia dañó seriamente la reputación de Leibniz. Hoy, sin embargo, los expertos consideran que ambos genios llegaron a idénticos resultados por procedimientos distintos. Eso sí, Leibniz fue el primero en publicarlos.

DE LA CIENCIA A LA METAFÍSICA

La fascinación por la matemática y los avances que ejecutó en este terreno desde su juventud acercaron a Leibniz al racionalismo fundado por Descartes y al modelo mecanicista del mundo. Pero gracias al trasfondo cultural y educativo de su infancia y de su época de formación universitaria, construido sobre las bases del aristotelismo y la escolástica, no dejó de valorar de modo sobresaliente la inmensa riqueza de la tradición, que la filosofía moderna veía como contraria a sus planteamientos. Es más, estaba convencido de que era necesario

devolver la validez a esa filosofía de corte aristotélico, que él denominaba *philosophia perennis* (filosofía perenne).

Para hacer realidad esta recuperación era necesario poner de manifiesto las limitaciones de la nueva visión del mundo ofrecida por el mecanicismo emergente. Hacer explícitas estas limitaciones no significaba en absoluto negar su validez, sino tomar conciencia de que ambas filosofías, la antigua y la propia de los «nuevos filósofos», los *philosophi novi*, suponían dos perspectivas desde las que mirar el mundo, distintas pero complementarias, porque ambas resultaban incompletas. Así, la explicación mecanicista había dado una visión de la naturaleza desde una perspectiva que abarca lo que se conoce inmediatamente a través de los sentidos, renunciando a la búsqueda de los principios últimos que explican la realidad en su esencia. Por el contrario, la explicación filosófica, en su búsqueda de estos principios universales sobre la realidad había abandonado el conocimiento concreto de los fenómenos naturales. De algún modo, Leibniz adelantó la interpretación de la historia del pensamiento que más tarde, ya en el siglo XIX, defendió Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Su avance responde a una lógica dialéctica; es decir, los elementos contrarios terminan integrándose en una síntesis que los incorpora y que a la vez los supera.

En todo tiempo me ocupé de descubrir la verdad que se halla soterrada en las diversas sectas filosóficas y de juntarla consigo misma.

CARTA A REMOND

Los problemas del mecanicismo

Leibniz trabajó insistentemente en la exposición de argumentos que apoyaran la insuficiencia del mecanicismo para

dar una explicación en profundidad de la realidad. Denunció la estrechez de miras y el orgullo de aquellos que, siguiendo la estela de las tendencias, dieron la espalda al reconocimiento de los avances que la tradición ya había realizado: «¡Con qué exaltación se reencuentran ahora los átomos de Epicuro y Lucrecio!», exclamaba. En este contexto cobra sentido su famosa y contundente afirmación: «Yo no desprecio casi nada». La nueva explicación mecanicista, si quería ser completa y auténticamente filosófica, debía hacerse compatible con las aportaciones de la filosofía perenne, reconociendo su vigencia.

La nueva filosofía debía volver sobre la idea de sustancia para dar una explicación en profundidad de la realidad. Esta idea ha servido a los pensadores de todos los tiempos para explicar en qué consiste la existencia, en qué consiste ser una cosa o un individuo. Descartes, fundador del racionalismo mecanicista, definía la sustancia como «aquello que no necesita de nada más para existir». Ser una cosa implica ser una entidad absolutamente independiente, ser un individuo absolutamente diferenciado de otro. Leibniz como seguidor del racionalismo, adoptó esta definición. El pensamiento cartesiano, además, defiende que en la realidad hay tres tipos de sustancias: la sustancia infinita o Dios, la *res cogitans* o pensamiento y la *res extensa* o cuerpo. El universo físico está formado por sustancias de este tercer tipo, cuyas características esenciales son la extensión y el movimiento.

Precisamente para Leibniz el gran error de la explicación cartesiana del mundo fue haber determinado que la esencia de las cosas materiales es la extensión, pues en ningún caso la extensión las puede constituir como sustancias. En primer lugar, porque la materia extensa es infinitamente divisible y, por tanto, no se puede encontrar unas partículas

elementales individuales que sean la base de toda la materia. Lo divisible aún no es individual y solo lo individual es sustancial. En segundo lugar, porque la extensión por sí misma no puede dar razón de todos los fenómenos físicos atribuibles a la materia. Por ejemplo, la extensión no explica la inercia, esto es, la resistencia de los cuerpos al movimiento. Debía haber, por tanto, algún principio elemental en la materia que no tuviera esta naturaleza meramente física, sino otra de carácter no físico, que diera razón de su actividad. Esa esencia de la materia el filósofo la encontró en el *vis*, la fuerza.

Leibniz asoció esta idea de fuerza con el concepto aristotélico de «forma sustancial». La forma sustancial se identifica con la idea de «entelequia», el principio que todo ser natural contiene en sí para desarrollarse hasta alcanzar el fin hacia el que tiende. La fuerza o actividad en la que todo se descompone consiste para el pensador de Leipzig en tender hacia una finalidad. Las formas sustanciales o entelequias habían sido denostadas por los filósofos modernos como conceptos inútiles para explicar la realidad. Por el contrario, Leibniz las recuperó en su sistema filosófico. Los engranajes o causas eficientes de la máquina del mundo funcionan por la tendencia previa de las cosas hacia una causa final en virtud de un principio metafísico, inmaterial.

La síntesis de mecanicismo y finalismo también implicó sintetizar dos visiones opuestas del espacio físico. En este ámbito fue importante la aportación del filósofo y matemático francés Pierre Gassendi (1592-1655), quien ya había recuperado con gran éxito los principios del antiguo atomismo griego, por el cual la naturaleza está formada por unas partículas mínimas de materia, idea esta que se oponía a la visión del espacio como un continuo infinitamente divisible. Leibniz identificó los átomos de Gassendi con «puntos de

fuerza» o «puntos metafísicos», y defendió la existencia de puntos de materia al mismo tiempo que postuló su infinita divisibilidad, pues la materia se resuelve en mera fuerza o actividad. De este modo, la audacia leibniziana logró de nuevo integrar elementos considerados opuestos. El resultado fue una nueva y original noción de sustancia, la «mónada», desde ese momento un concepto clave para entender toda la filosofía de Leibniz. Estas mónadas pueden verse como átomos infinitamente divisibles, pues cada mónada contiene dentro de sí infinitas mónadas. Gracias a este concepto, divisibilidad y continuidad quedaron compatibilizadas.

LA METAFÍSICA MONADOLÓGICA

La noción de mónada es el resultado del afán de Leibniz por integrar la tradición basada en el finalismo aristotélico y en las formas sustanciales con la nueva filosofía mecanicista centrada exclusivamente en las causas eficientes. Si en 1686 había escrito un pequeño *Discurso de metafísica* en cuyas páginas dio a luz su original visión de la realidad y comenzó a introducir esta nueva noción de sustancia, diez años más tarde comenzó a asociar dicha noción con el término «mónada». Se trata de una noción que recupera y supera al tiempo la idea aristotélica del ser.

Aristóteles afirmaba que las cosas son lo que son, es decir, son cosas existentes o sustancias gracias a la presencia en su propia dimensión física de la mencionada forma sustancial o entelequia. La forma sustancial resiste temporalmente a los cambios, que tan solo afectan a los accidentes. Por ejemplo, si un árbol a causa del paso de estación pierde el verdor de sus hojas, sigue siendo árbol, pues solo queda afectado uno de sus accidentes, pero no su forma sustancial. Esa forma

sustancial es una entelequia porque garantiza, asimismo, que dicho árbol lleve a cabo su proceso completo de desarrollo desde que es una semilla hasta su total crecimiento. En el caso de los seres vivos, Aristóteles identifica la forma sustancial con el «alma», que es su principio vital. Ahora bien, el árbol seguirá siendo tal hasta que las condiciones externas —como pueden ser el fuego o un proceso de corrupción— ocasionen la pérdida de su forma sustancial o alma, transformándose en cenizas o en sustrato para la tierra. En ese momento ha dejado de ser un árbol. De este modo, la forma sustancial aristotélica carece de la total independencia exigida posteriormente por los racionalistas para la sustancia, pues su pervivencia queda a merced de tales circunstancias externas. Al contrario que Aristóteles, Leibniz afirmaba que las sustancias, una vez creadas, no pueden perecer, dado que no están sometidas a estas circunstancias. En esto seguía la concepción racionalista del mundo, según la cual la corrupción es inconcebible. Para el de Leipzig, todo se compone de mónadas y estas son fuerza o actividad, que no se destruye, sino que solo se transforma.

Una vez más, se hacía necesario sintetizar dos perspectivas: una sustancia racionalista que fuera absolutamente independiente y, simultáneamente, una sustancia aristotélica entendida como forma sustancial o entelequia que contuviera dentro de sí el principio de su desarrollo. Para cumplimentar ambos requisitos había que otorgar a los elementos esenciales de la naturaleza dos características: unidad y actividad.

La unidad de la sustancia: la infinita diversidad de lo real

Antes de seguir adelante conviene señalar que el vocablo «mónada» no es original de Leibniz, sino de origen neo-

platónico (un movimiento que, surgido en la Alejandría del siglo III d.C., comportó la revitalización de la filosofía de Platón) y de inspiración pitagórica (la corriente filosófica y religiosa que, allá por el siglo VI a.C., seguía las enseñanzas del filósofo y matemático griego Pitágoras de Samos). «Mónada» proviene del griego *monos*, que significa unidad, vista esta como el reflejo de Dios en todas las cosas, algo que está en ellas como raíz y principio. La adopción del neoplatonismo por los filósofos del Renacimiento llevó a algunos pensadores como Marsilio Ficino (1422-1499) y, sobre todo, Giordano Bruno (1548-1600) a adoptar el concepto de mónada. En tiempos de Leibniz, la filósofa inglesa Anne Conway (1631-1679) y el químico holandés Franciscus Mercurius van Helmont (1614-1699) también recuperaron el concepto de mónada para sus explicaciones. Leibniz conoció a este último en 1696, cuando Van Helmont visitó la corte de Hannover en la que el filósofo había comenzado a trabajar en 1676. Antes de ese encuentro, sin embargo, ya había tenido ocasión de leer sus obras, pues se las había hecho llegar la princesa electriz de Hannover, Sofía de Wittelsbach (1630-1714), con la que le unía una íntima amistad intelectual. Posiblemente el conocimiento de la filosofía renacentista, la cercanía a Van Helmont y la posterior lectura de la obra de Conway provocaron que Leibniz acogiera la noción de mónada y acabara de perfilar su significado y de dotarlo de originalidad. Lo utilizó por primera vez en 1696 en una carta a Michelangelo Fardella, un franciscano, físico y teólogo siciliano seguidor del cartesianismo, que también lo empleó en sus escritos. Con ese término, Leibniz quiso representar que cualquier sustancia para ser tal, es decir, para ser independiente, debía ser absolutamente unitaria, individual. La definición que dio de él no deja lugar a dudas al respecto:

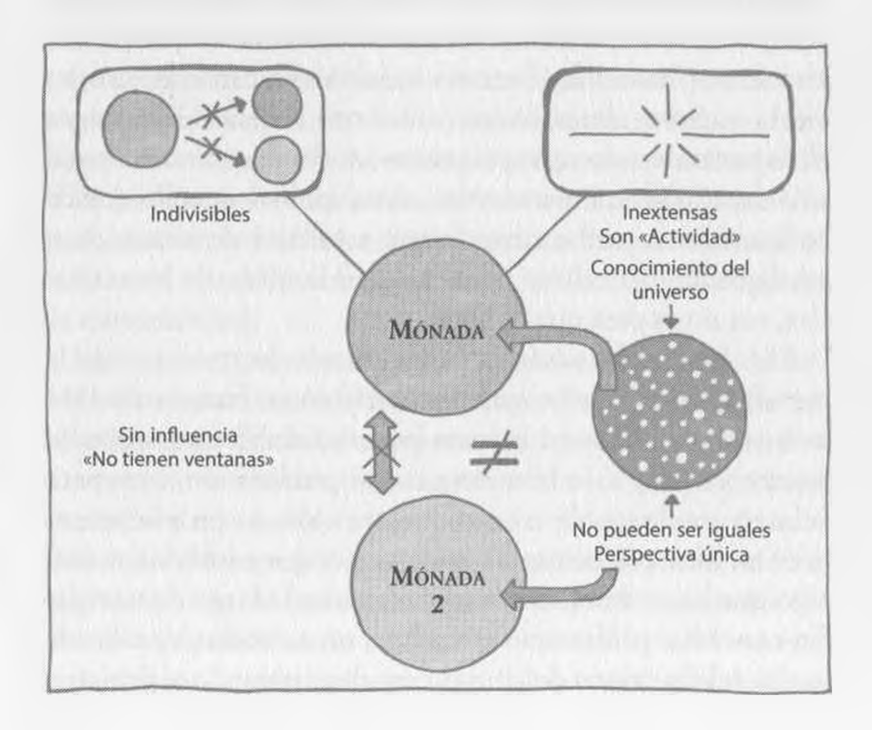
> La mónada no es otra cosa que una sustancia simple que entra en los compuestos; simple, es decir, sin partes. Y es necesario que haya sustancias simples, ya que hay compuestos; porque lo compuesto no es otra cosa que una colección o *agregatum* de simples.

La metafísica de Leibniz fue una crítica contra toda filosofía que defendiera de uno u otro modo una realidad uniforme, obviando la infinita riqueza y diversidad de un cosmos compuesto de individuos diferentes. En primer lugar, el pensador reaccionó contra la idea cartesiana de dotar de sustancialidad a la extensión: no puede haber dos partículas de materia cualitativamente idénticas que solo se diferencien por su posición en el espacio. En segundo, arremetió contra el atomismo de Gassendi, pues este defendía que todos los átomos son iguales cualitativamente, diferenciándose, igualmente, por su posición en el espacio. Ambas posiciones defendían una homogeneidad en el sustrato último de la materia que hacía imposible dar razón de la diversidad de cosas que componen el universo. En tercer y último lugar, Leibniz criticó el sistema panteísta de otro de sus contemporáneos, el filósofo holandés Baruch Spinoza (1632-1677), que defendía la existencia de una única sustancia, sustancia que identificaba con la Naturaleza o Dios.

Por el contrario, Leibniz, basándose en una concepción de la sustancia como ser absolutamente unitario, formuló uno de los principios básicos de su metafísica, el «principio de identidad de los indiscernibles». Según él, en el supuesto de que existieran dos sustancias indiscernibles, es decir, que no se pudiera distinguir una de la otra en ninguna de sus características, entonces serían una única y misma sustancia. Dicho principio se sometía a otro de carácter finalista, un

LA MÓNADA O CÓMO INTEGRAR FILOSOFÍAS

Para Leibniz, la esencia más íntima de las mónadas es *vis*, una fuerza consistente, una actividad de conocimiento. Cada mónada es de este modo única porque representa el resto del universo desde una perspectiva irrepetible. El que no se puedan dividir en algo distinto de ellas mismas, pero alberguen en sí una repetición hasta el infinitésimo de su estructura macroscópica, permitía al filósofo unir visiones contrapuestas sobre la naturaleza: por un lado, el mundo está compuesto por partículas y, por otro, es al mismo tiempo un continuo sin vacíos. Estas mónadas, además, contienen el conjunto de relaciones que establecerán con el resto de sustancias, de modo que los hechos no son sino un despliegue de aquello que Dios ha puesto en ellas desde el momento de la creación. La afirmación tan cara a Leibniz de que estas mónadas «no tienen ventanas» hay que entenderla en el sentido de que no hay contacto entre ellas, pues lo que se denominan causas eficientes tan solo son coincidencias preestablecidas entre sus acciones.



principio de conveniencia, denominado «principio de razón suficiente» y que sitúa a Dios en el centro de su sistema metafísico: siempre hay una razón por la que las cosas son así y no de otra manera. Si Dios hubiera creado dos sustancias idénticas no habría tenido razón alguna para elegir una sobre otra. Se estaría acusando a Dios de actuar sin razón, algo que no resulta concebible. En conclusión, no es posible defender una visión del mundo que no contenga esta infinita diversidad de mónadas o sustancias.

La actividad de la mónada

A la unidad de la sustancia hay que añadir la característica de ser una entidad activa que tiende hacia una finalidad. Por este motivo, el concepto de mónada en Leibniz supone la recuperación de la idea aristotélica de forma sustancial. Dicho de otro modo, las formas sustanciales o mónadas son, en cierta manera, almas, lo que convierte la visión leibniziana de la naturaleza en «panpsiquista», es decir, que en ella todo está dotado de conocimiento o alma, incluso aquello que de ordinario se concibe como inerte y carente de sensación o inteligencia. En cuanto a la actividad finalista de las mónadas, esa no es otra que conocer.

El tratado *Monadología* es la síntesis de madurez de la metafísica de Leibniz, quien lo escribió en francés en 1714 mientras se hallaba en la corte imperial de Viena como consejero privado. Y lo hizo no para su publicación, sino para aclarar, mediante el proceso de redacción, su propio pensamiento, bien a sí mismo o bien a sus amigos e interlocutores, algo que hizo también con otros temas a lo largo de su vida. En concreto, parece que este texto, un resumen sencillo de la visión leibniziana del mundo, estaba destinado al príncipe

Eugenio de Saboya, un militar francés al servicio de la corte, con quien el filósofo entabló una fuerte amistad forjada sobre intensos diálogos en torno a temas metafísicos y teológicos. Su original título no fue ocurrencia de Leibniz, sino de Heinrich Koehler (1685-1737), profesor de filosofía en la Universidad de Jena, quien cuatro años después de la muerte de su autor se encargó de sacar el texto del ámbito privado, propio de la relación entre dos amigos, y traducirlo al alemán para su difusión.

En el universo no hay nada sin cultivar, estéril o muerto, y solo en apariencia hay caos y confusión.

MONADOLOGÍA

En *Monadología*, Leibniz subrayó que existe una jerarquía entre las mónadas, determinada por el grado de perfección de la actividad de conocimiento a que se dedican. Si todo es conocimiento, la materialidad de los cuerpos naturales puede parecer una mera ilusión. Como el filósofo decía, esa materialidad no sería sino «un fenómeno bien fundado» o, dicho de otro modo, una manera confusa de percibir las relaciones entre las sustancias, resultado de la limitación del conocimiento humano. La única mónada que posee un conocimiento perfecto, carente de confusión, es Dios; no se le podría, por tanto, atribuir ningún grado de materialidad.

Igualmente, para Leibniz si todo tiene capacidad de conocimiento, todo está vivo. De este modo, el panpsiquismo leibniziano es también un «panorganicismo». Los cuerpos son conjuntos de mónadas, organismos vivos que se unifican en virtud de una mónada superior o entelequia dominante. Esta mónada superior es la forma sustancial que lleva en sí el principio de su desarrollo. En el caso de los animales dicha mónada dominante es el alma, entendida en el sentido aristotélico de principio que rige las funciones biológicas

sensitivas. En el hombre es el alma entendida como espíritu, como racionalidad intelectual. Pero esa mónada dominante no impide que cada cuerpo esté formado por un número infinito de mónadas ni que cada una de sus partes posea una estructura idéntica que se repite hasta el infinitésimo. Se da así una iteración indeterminada de cuerpos orgánicos, de agregados de mónadas, regidos a su vez por una mónada dominante. Esta huida repetitiva hacia el infinito de la estructura de cada cuerpo aproxima esta visión metafísica al pensamiento de Anaxágoras, filósofo griego del siglo V a.C., que sostuvo que todos los seres naturales están formados por las «semillas de todas las cosas». A pesar de que en cada cuerpo existe una semilla dominante sobre las demás, en él se encuentra contenido todo el universo. En consecuencia, «todo está en todo», principio que garantiza la armonía del cosmos. La intención de Leibniz fue la misma: afirmar que cada mónada contiene en sí el resto del universo, lo que explica la perfecta racionalidad de la naturaleza, donde no existe ni un solo resquicio de irracionalidad, caos o vacío. El universo conforma una gran cadena del ser donde existe una continuidad y conexión perfectas entre todas las sustancias. Como puede leerse en los artículos 67 y 68 de *Monadología*:

> Cada fragmento de materia puede representarse como un jardín lleno de plantas, o como un estanque repleto de peces. Pero cada rama de una planta, cada miembro de un animal, cada gota de sus líquidos es también un jardín semejante, un estanque similar. Y aunque la tierra y el aire que se interponen entre las plantas del jardín, o el agua que se interpone entre los peces del estanque no sean planta ni pez, sin embargo también ellos los contienen, pero de una forma tan diminuta que resulta imperceptible.

Todas las mónadas conocen: percepción y apercepción

Las mónadas son en esencia actividad de conocimiento y, además, son unitarias e irrepetibles. Esta absoluta individualidad de cada mónada se explica porque «percibe» o conoce el resto del universo desde una perspectiva distinta. Las mónadas son más o menos perfectas en virtud de la claridad de sus «percepciones». Algunas de las mónadas adquieren el rango de almas cuando sus percepciones van acompañadas de memoria, es decir, cuando experimentan sensaciones. Esta es la posición que ocupan los animales.

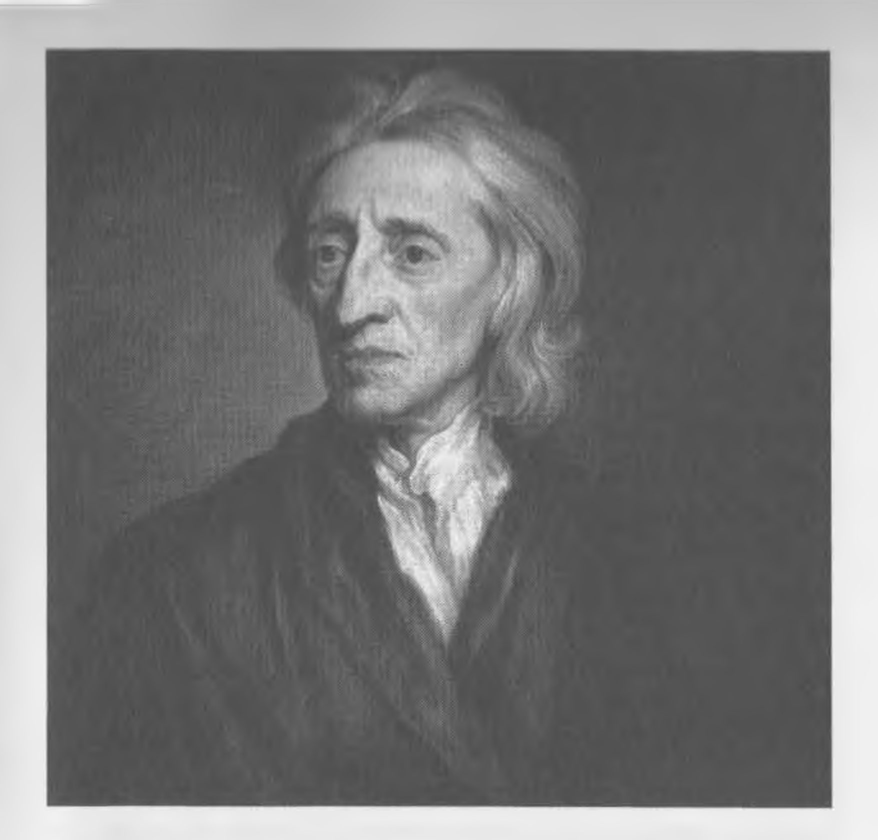
Pero en ocasiones las mónadas pueden experimentar «apercepciones», es decir, son conscientes, tienen capacidad reflexiva sobre sus estados internos. La apercepción es algo propio de los seres racionales, pero también de los animales, pues estos son capaces de ser conscientes de ciertos estados internos: la memoria permite que un perro consciente de una percepción anterior huya del agente externo que en su momento le hizo daño. Por otro lado, los seres racionales en muchas ocasiones no son conscientes de sus percepciones, pues hay un inmenso número de «pequeñas percepciones» que, por su fugacidad o debilidad, no capta la conciencia y, por tanto, no se transforman en apercepciones. El conocimiento humano es limitado, y aun contando con la capacidad superior de la razón, es incapaz de captar en detalle la infinita variedad que constituye el mundo que le rodea. En el fondo de esta afirmación reside, de nuevo, la intención de Leibniz de defender la perfecta continuidad de todos los seres, una naturaleza que nunca da saltos.

La diferencia entre la apercepción animal y la racional o humana es que la primera es conocimiento y recuerdo de los hechos o efectos, mientras que la segunda es el conocimiento de las causas. La posibilidad de buscar las causas

permite al ser humano elevarse hasta el conocimiento de las verdades lógicas y matemáticas, que son las que marcan las consecuencias necesarias que se derivan de determinados principios. Esta capacidad transforma el alma humana en espíritu, que es capaz de tener autoconciencia. El descubrimiento de la autoconciencia, del «yo pienso», era para Descartes la primera de las verdades innatas que un ser racional puede descubrir. Por su parte, Leibniz consideraba que en los espíritus, a partir del descubrimiento del «yo pienso», se da la posibilidad de acercarse a la perspectiva divina, pues ese descubrimiento permite abrir las puertas a buscar las causas de la propia racionalidad. Y para el de Leipzig, esta indagación es la meta fundamental de cualquier filósofo. Si la filosofía cartesiana giró sobre el sujeto racional, la leibniziana, en sintonía con la tradición escolástica, recuperó a Dios como preocupación central. Pero en el debate del siglo XVII en torno al conocimiento humano entre racionalistas y empiristas, Leibniz debía tomar posición sin renunciar a su vocación conciliadora. Más aun cuando su visión del mundo afirmaba rotundamente que todo es conocimiento.

UN RACIONALISMO EN DIÁLOGO CON EL EMPIRISMO

El único sabio de éxito de su tiempo que se resistió a los requerimientos de Leibniz para iniciar una relación intelectual fue el inglés John Locke, principal representante del empirismo. Leibniz visitó Londres en dos ocasiones y ambos coincidieron en París en 1676, pero sin que nunca llegaran a encontrarse, a pesar de los deseos del alemán de que ello sucediera. Defensor de la monarquía parlamentaria, Locke era el gran filósofo de la Inglaterra surgida de la



EL SILENCIO DE LOCKE

Para Leibniz, pocas cosas eran tan enriquecedoras como el debate, de ahí que siempre buscara ocasión de encontrarse con pensadores, políticos y científicos, o en su defecto, de establecer relación epistolar con ellos, y con más interés aun cuando sus ideas se oponían a las suyas. No logró ni lo uno ni lo otro con el máximo representante del empirismo de su tiempo, John Locke, aquí en un retrato realizado por Godfrey Kneller. Su definición del yo como una continuidad de la conciencia o sus afirmaciones respecto al conocimiento, en especial las referidas a la ausencia de ideas innatas (la mente es entonces una pizarra en blanco) y a la relevancia de la experiencia sensorial para llenar ese vacío suponían para el alemán todo un estímulo. Pero, una y otra vez, la respuesta de Locke a sus requerimientos fue siempre la misma: silencio.

Revolución gloriosa que, en 1688, derrocó al rey católico Jacobo II. Y, al igual que Leibniz, fue alguien que no se quedó en la especulación filosófica, sino que participó activamente de la práctica política como consejero. Es más, en algunas de sus actuaciones políticas ambos compartieron ideario y bando, como cuando lucharon por limitar el poder del absolutismo del rey francés Luis XIV y sus pretensiones hegemónicas en Europa. Resulta difícil, por tanto, hallar una explicación a las constantes negativas del inglés a aceptar una relación epistolar con Leibniz. Ni siquiera la mediación de un amigo común, el teólogo Thomas Burnett, logró hacer cambiar de opinión a Locke. Pero el alemán no cejó y así, entre verano de 1703 y enero de 1704 redactó los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, obra en la que puso por escrito todo aquello que hubiera deseado transmitir al empirista en una fluida correspondencia. En realidad, era la réplica a los *Ensayos sobre el entendimiento humano* publicados en 1690 por el inglés y obra cumbre suya. El trabajo, sin embargo, llegó demasiado tarde, apenas unos meses antes de la muerte de Locke. Ante la pérdida del interlocutor, Leibniz perdió también el interés por su publicación, que solo se realizaría de manera póstuma en 1765. A pesar de ello, no hay duda de que los *Nuevos ensayos* conforman uno de los textos clave de la producción del filósofo de Leipzig. Escritos en forma de diálogo casi novelado, y según la abandonada tradición medieval de redactar obras en respuesta a libros de otros pensadores, su tema central es la posibilidad de confluencia del empirismo con el racionalismo, que Leibniz ve posible siempre que se aborde el tema del conocimiento subordinándolo a una perspectiva superior que tanto racionalistas como empiristas habían abandonado en su debate: la perspectiva metafísica.

La máxima empirista contra el innatismo (esto es, la idea, tan cara a los racionalistas, de que el conocimiento es innato) rezaba: «Nada hay en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos». Leibniz la tomó tal cual en los *Nuevos ensayos* y se limitó a añadirle esta coletilla que cambiaba completamente su sentido e intención: «Salvo el intelecto mismo». Con esta sencilla frase recuperó otro de los referentes esenciales de la olvidada tradición filosófica que él se había propuesto desenterrar: el platonismo, que le sirvió como herramienta para integrar racionalismo y empirismo. Para Platón, conocer es solo recordar. En el alma humana ya están contenidos todos los conocimientos, pues esta los ha contemplado en una vida anterior a la unión temporal con el cuerpo. En este sentido, la tarea de la filosofía consiste en recordarlos con ocasión del contacto sensible con las cosas, que son copias imperfectas de las perfecciones o ideas que están en el alma. Para Leibniz, igualmente, el conocimiento está de antemano en el alma, si bien no como contenido de conciencia efectivo y olvidado al modo platónico —pues el alemán no defendió la preexistencia de las almas—, sino de un modo virtual, como «inclinación», que espera el tiempo de su pleno desarrollo predeterminado desde el momento de la creación. Lo que se conoce en cada momento sobre el resto del universo está predeterminado de origen.

Esta noción del conocimiento como un innatismo virtual debe entenderse desde esta afirmación: «Las mónadas no tienen ventanas». Con ella Leibniz quería expresar que entre las mónadas no hay comunicación posible, pues desde el momento en el que Dios elige el conjunto de mónadas que ha de llevar a la existencia programa en todas y cada una de ellas la totalidad de acciones —percepciones y apercepciones— que irán experimentando en su proceso de desarrollo. Lo que se entiende como causas y efectos solo son accio-

nes armonizadas por Dios desde el principio de los tiempos.

Desde esta visión, Leibniz no aceptó la defensa empirista de la razón como una *tabula rasa*, pues ello habría supuesto afirmar que un objeto externo puede afectar el conocimiento a través de los sentidos, es decir, aceptar la interacción entre las sustancias. Pero tampoco lo aceptó porque suponía violar el principio de identidad de los indiscernibles. Es decir, que si todas las mónadas, que se reducen a la actividad de conocer, son pizarras en blanco en origen, serían indiscernibles del resto antes de experimentar sensorialmente.

Nada hay en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos, salvo el intelecto mismo.

NUEVOS ENSAYOS SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO

Por tanto, Leibniz afirmó el carácter innato de los principios lógicos y matemáticos que expresan las leyes esenciales del razonamiento. Pero también aquellos conocimientos que han de referirse a la experiencia estaban para él contenidos de antemano en el intelecto y, por tanto, tenían un carácter innato. En esta línea, la experiencia sensorial no es el resultado del contacto inmediato de los sentidos con el objeto exterior, sino un desarrollo de aquello que ya estaba previsto que en este momento apareciera en la conciencia representando un objeto físico determinado. Un vaso no produce en quien lo ve la idea de vaso a través de la sensación, sino que la idea de vaso en la conciencia coincide con su presencia física en un momento concreto ante los ojos del individuo. Tal armonía está preestablecida desde el principio de los tiempos. La visión metafísica del cosmos permite así superar la perspectiva limitada de aquellos que hacen mera filosofía del conocimiento sin adentrarse en las preguntas más radicales, de corte metafísico, a las que todo pensador debería enfrentarse.

Verdades de razón y verdades de hecho

El pensamiento gnoseológico de Leibniz se completa con una reflexión en torno a los principios básicos que rigen el conocimiento humano: el «principio de identidad» o «principio de contradicción» y el ya mencionado «principio de razón suficiente». Ambos principios dan origen a sendos tipos de verdades: las verdades de razón y las verdades de hecho.

Las verdades de razón son aquellas que se fundamentan en el principio lógico según el cual una cosa no puede ser ella misma y su contraria al mismo tiempo. Se trata de verdades cuyo contrario es imposible, pues implicaría contradicción. Un ejemplo ilustrativo es la afirmación de que el triángulo tiene tres ángulos. Es así y no puede ser de otro modo, pues si lo fuera ya no sería un triángulo. Estas verdades se refieren a las «esencias», a los principios que guían el razonar divino, pero también el de los seres humanos cuando abordan argumentos lógicos o matemáticos. Otra característica suya es que no tienen nada que ver con la experiencia sensible, pues son completamente a priori (antes de recibir información mediante los sentidos). Las verdades de razón son necesarias, pues Dios no podría haber creado un mundo sin tener en cuenta estos principios, ya que forman parte de su perfección.

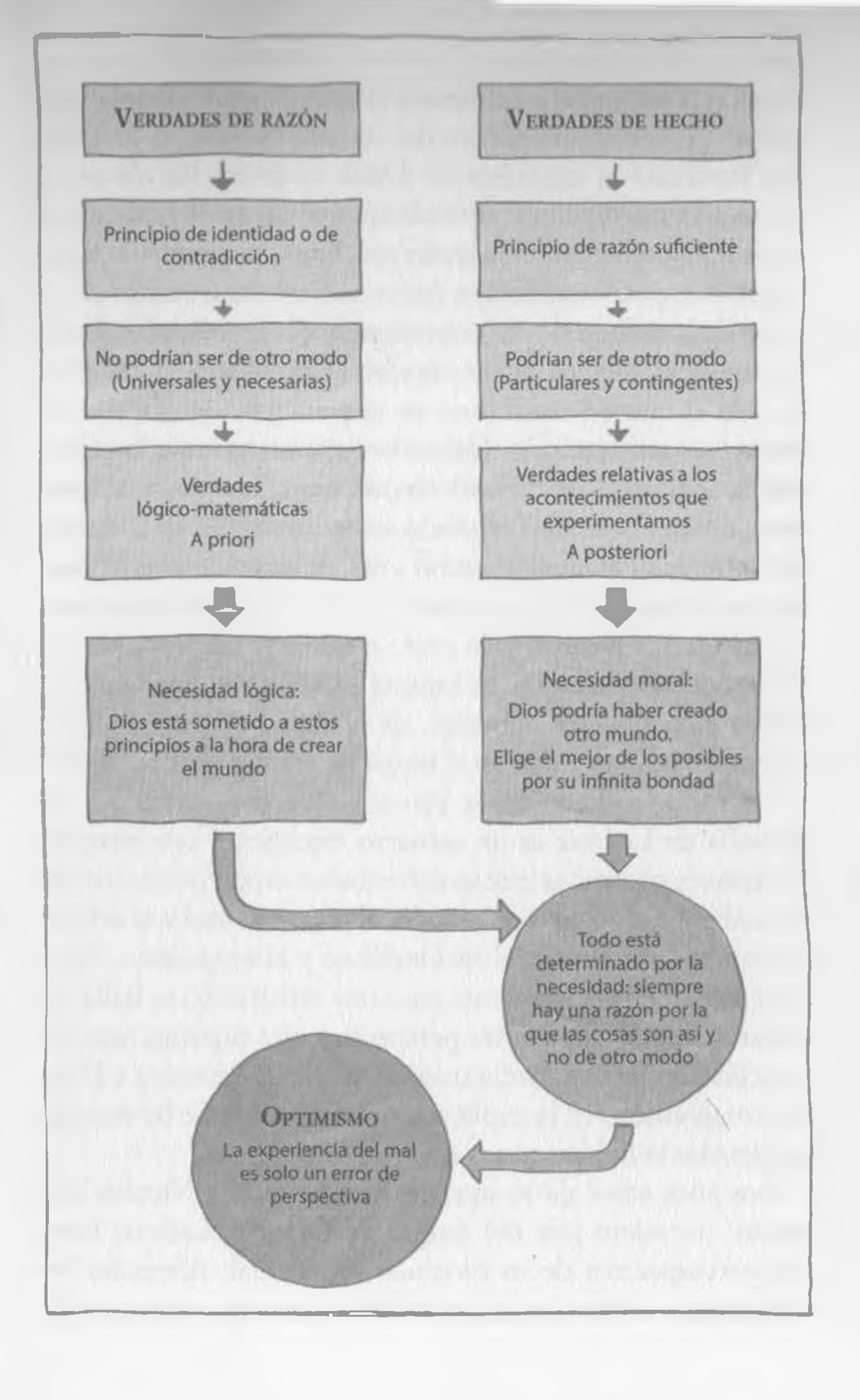
Las verdades de hecho, por el contrario, se basan en el principio de razón suficiente, por el cual nada existe sin que haya una causa por la que es así y no de otro modo. Son aquellas cuyo contrario no implica contradicción, es decir, que resultaría posible. Estas verdades de hecho no son necesarias sino contingentes o sujetas a la «necesidad moral», que no es lógica sino que hace referencia a hechos que podrían haber sido de otra manera, a «existencias», a aquello que ha sido creado efectivamente, pero que podría no haber sido creado o haber sido creado de otro modo. Por ejemplo,

SENTIDOS Y RAZÓN: DOS FUENTES COMPLEMENTARIAS EN EL CONOCIMIENTO

El racionalismo cartesiano se había perfilado como una concepción del conocimiento humano que fundamentaba la construcción de toda verdad válida sobre la base de las ideas innatas, unos contenidos de conciencia inscritos en la razón que resultan ser verdades indubitables y eternas. Para incrementar el acervo de conocimientos se pueden conectar estas ideas mediante las leyes lógico-matemáticas. El método a seguir es, por tanto, el método deductivo propio de las matemáticas que los racionalistas pretendían aplicar a cualquier objeto de conocimiento. Por el contrario, el empirismo afirmaba que los hombres al nacer no cuentan con ningún contenido de conciencia y que el conocimiento solo puede venir por la vía de la experiencia sensible. En este caso, el método a seguir es el de la inducción física, que procede formulando leyes universales a partir de la experiencia repetida de los fenómenos naturales.

Una visión integradora

Leibniz, al distinguir entre verdades de razón y verdades de hecho, pretendía hacer compatibles ambas visiones, aunque su interpretación a la vez que integradora es netamente racionalista al considerar que también las verdades provenientes de la experiencia tienen carácter innato. Las verdades de hecho, que informan al hombre de los objetos que capta mediante la experiencia, estaban ya virtualmente contenidas en el alma. Son verdades que se rigen por el principio de razón suficiente, es decir, que todos los acontecimientos de los que informan suceden en virtud de una razón por la cual son así y no de otra manera. En el momento de la creación, Dios armoniza todas las acciones de las mónadas que componen el mundo de modo que cualquier acontecimiento futuro está preestablecido, incluida la correspondencia entre los hechos que se experimentan con los sentidos y las ideas que de dichos acontecimientos se forman en la conciencia. No existe relación causal alguna entre los objetos que hay fuera del hombre y las ideas que de ellos se forman en el intelecto, sino que emergen en la conciencia coincidiendo armónicamente con el suceso que representan.



VERDADES DE RAZÓN
Principio de identidad o de contradicción
No podrían ser de otro modo (Universales y necesarias)
Verdades lógico-matemáticas
A priori
Necesidad lógica:
Dios está sometido a estos principios a la hora de crear el mundo
VERDADES DE HECHO
Principio de razón suficiente
Podrían ser de otro modo (Particulares y contingentes)
Verdades relativas a los acontecimientos que experimentamos
A posteriori
Necesidad moral:
Dios podría haber creado otro mundo.
Elige el mejor de los posibles por su infinita bondad
Todo está determinado por la necesidad: siempre hay una razón por la que las cosas son así y no de otro modo
OPTIMISMO
La experiencia del mal es solo un error de perspectiva

las leyes de la naturaleza o los acontecimientos históricos. Estas verdades son a posteriori (relativas a los saberes que proporcionan conocimiento del mundo que rodea al hombre mediante la experiencia). Dada su limitación de perspectiva, la razón humana no siempre es capaz de hallar para cada hecho particular captado por la experiencia su razón suficiente, pues tendría que hacer una reconstrucción completa de la cadena de acontecimientos que le preceden hasta averiguar el motivo de su creación efectiva. Pero Dios ha creado el mundo basándose en el principio de razón suficiente, ya que este principio sirve para seleccionar la razón por la cual crear este mundo frente a otros posibles. Ahora bien, en cierto modo Leibniz quiso afirmar que en la mente de Dios las verdades de hecho y las de razón se identifican: aunque Dios realizó la decisión pertinente para crear este mundo frente a otros, solo pudo elegir este para dotarlo de existencia en virtud de su infinita bondad. Se trata de una visión radicalmente optimista de la realidad, pues implica que el ser humano vive en el mejor de los mundos posibles.

De todo lo dicho hasta ahora puede concluirse que la filosofía de Leibniz es un esfuerzo inteligente por integrar posiciones contrarias que se enfrentaban en el contexto intelectual del siglo XVII. Sobre todo, el mecanicismo y el aristotelismo, pero también el racionalismo y el empirismo. Para el de Leipzig, la herramienta para esta integración se halla en mirar el mundo desde otra perspectiva que suponga una reconciliación de la filosofía tradicional y que devuelva a Dios el protagonismo en la explicación del mundo que las nuevas tendencias le habían sustraído.

Dos años antes de su muerte, en una carta a Nicolas Rémond, consejero jefe del duque de Orleans, Leibniz hizo una retrospectiva de su biografía intelectual. Afirmaba en ella sentirse satisfecho de haber hecho avanzar «unos pocos

pasos» el pensamiento a través de la originalidad que resulta de la interacción de «sectas filosóficas» erróneamente consideradas contrapuestas:

> Me congratulo de haber penetrado en la armonía de esos reinos diferentes y de haber visto que ambas caras están bien provistas y no se enfrentan; que todo en la naturaleza ocurre mecánicamente y al mismo tiempo metafísicamente, pero que la fuente de la mecánica es la metafísica.

Esta nueva perspectiva devolvió a la metafísica un papel protagonista en la filosofía y permitió no solo integrar lo antiguo con lo moderno, sino abordar también la gran aporía del pensamiento cartesiano: la cuestión de la unión entre el cuerpo y el alma.

Capítulo 2

EL SISTEMA DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA

La filosofía cartesiana introdujo en el debate racionalista un problema metafísico: cómo explicar la comunicación entre cuerpo y alma. El sistema metafísico de Leibniz es una respuesta a este problema, así como una defensa de la perfección de Dios y de la libertad humana.

La misión diplomática en París al servicio del Electorado de Maguncia puso a Leibniz en contacto directo con los grandes intelectuales del momento, por lo que no es extraño que creciera en él el deseo de permanecer en la capital gala todo el tiempo que fuera posible. Entre finales de 1672 y principios de 1673, el fallecimiento casi simultáneo de sus dos protectores, el barón Von Boineburg y el obispo elector Juan Felipe de Schönborn, fue visto por el filósofo como una oportunidad para asentarse definitivamente en París, aunque su compromiso con el Electorado no se hubiera extinguido todavía. No obstante, el nuevo elector Lothar Federico de Maternich le concedió un permiso para prolongar su estancia parisiense, permiso que podría interpretarse como una compensación por las deudas que tenía con su funcionario, al que debía dos años de sueldo.

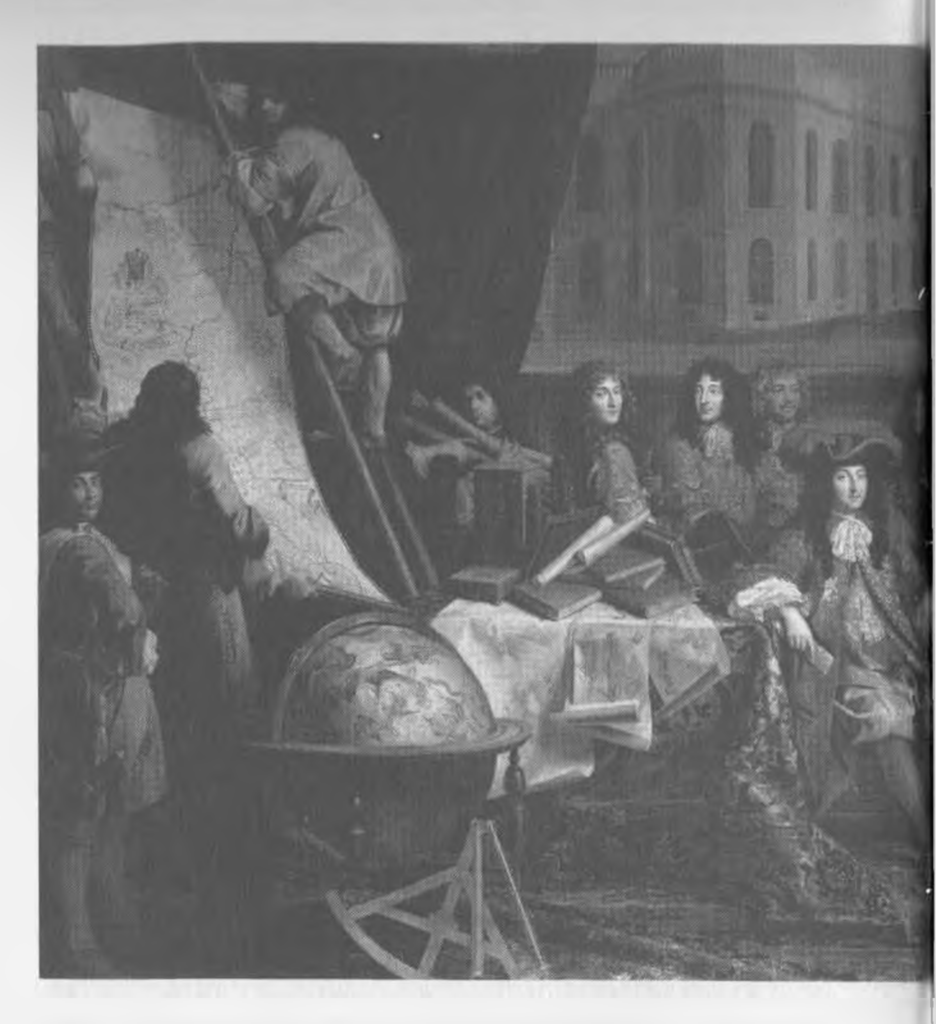
Para entonces la fama de Leibniz se había extendido por buena parte del continente europeo. Prueba de ello es que en marzo de 1673 recibió una oferta para trabajar como secretario del primer ministro del rey danés, Cristian V. El

cargo era atractivo y el salario, elevado, a pesar de lo cual el filósofo rehusó pues su principal afán era no alejarse de París. A ello se añadía una nueva y difícil tarea que la viuda del barón Von Boineburg le había encomendado: la educación de su hijo, Philipp Wilhelm, un joven inteligente pero poco aplicado para el estudio, que fue enviado a la capital francesa para residir con Leibniz. El resultado fue nefasto y la viuda, tras una serie de intensos roces y malentendidos, despidió fríamente al fracasado preceptor el 1 de septiembre de 1674. Ahora sí, Leibniz quedaba liberado en lo relativo a los compromisos con Maguncia y, por tanto, podía permanecer en la capital francesa tanto tiempo como quisiera. Siempre, eso sí, que encontrara un medio para procurarse el sustento. Una opción era la Academia Real de las Ciencias de París. Tras el éxito obtenido en la Royal Society de Londres, el de Leipzig decidió presentar en ella su calculadora aritmética. Lo hizo a comienzos de 1675 y con excelentes resultados, pues Jean-Baptiste Colbert, fundador de la Academia y uno de los ministros más influyentes y poderosos del rey Luis XIV, mandó construir tres modelos de ese ingenio: uno para su propia oficina, otro para el observatorio real y otro para el mismo monarca. Todo, sin embargo, acabó truncándose ante las reticencias de los miembros de la Academia a incluir más extranjeros en los puestos remunerados. El italiano Giovanni Cassini (1625-1712) y el holandés Christiaan Huyghens (1629-1695), ambos astrónomos, ya ocupaban un puesto en la institución, por lo que Leibniz, a pesar del apoyo de Colbert, vio frustradas sus expectativas de ingreso y, con ellas, las de permanecer en París. En 1676, se vio obligado a abandonar la capital gala para ponerse al servicio de la casa de Hannover. Esta estancia parisiense, no obstante, resultó esencial para situar al alemán entre los grandes filósofos del siglo XVII. Una de sus consecuencias más brillantes

fue un sistema de la comunicación de las sustancias que recibió el nombre de «armonía preestablecida» y que se forjó como una salida a las aporías de la filosofía de Descartes y en contraposición a otros racionalistas que habían intentado buscar soluciones alternativas a los problemas planteados por el cartesianismo. Entre ellos se encontraban Malebranche y Spinoza, cuyas soluciones eran para Leibniz del todo incompletas. El sistema de la armonía preestablecida fue la original respuesta a estas filosofías.

EL PROBLEMA DEL «FANTASMA EN LA MÁQUINA»

Gilbert Ryle (1900-1976), uno de los grandes filósofos del siglo XX, describió con una expresión muy certera la problemática explicación del ser humano que resulta de la noción cartesiana de la sustancia: es el problema del «fantasma en la máquina». Para Descartes la sustancia es aquello que no necesita de nada más para existir. En el hombre confluyen dos tipos de sustancias: la *res extensa*, material, que ocupa un espacio y que está en movimiento, y la *res cogitans*, o pensamiento. Por un lado se halla el cuerpo, que es parte de la naturaleza mecánica, esto es, un conjunto de engranajes perfectamente ensamblados; por otro, el alma, sede de la razón, la voluntad, los sentimientos y las pasiones. Esta segunda sustancia es inmaterial y, por definición, inextensa, no ocupa ningún lugar en el espacio. Por tanto, la antropología de Descartes dividía al hombre en dos realidades absolutamente heterogéneas, lo que dificultaba la explicación de la conexión entre ambas. ¿Cómo se da esta? El hombre tiene conciencia de que su pensamiento o *res cogitans* influye directamente en las acciones de su cuerpo. Así, por ejemplo, si alguien decide a través de su voluntad



LA ACADEMIA QUE RECHAZÓ A LEIBNIZ

En 1666, reinando Luis XIV y gracias al impulso de su primer ministro, Jean-Baptiste Colbert, se fundó en París la Academia Real de las Ciencias. Se trataba de una institución que, como la Royal Society de Londres, aspiraba a «animar y proteger el espíritu de la investigación, y a contribuir al progreso de las ciencias y de sus aplicaciones, así como a velar por la calidad de la enseñanza y obra para que los avances del desarrollo científico se vean integrados en la cultura de los hombres de nuestro tiempo», tal y como rezan sus estatutos.



Entre sus miembros figuraban lo más granado de las matemáticas, la física, la química, la botánica, la zoología o la medicina galas. Aunque la Academia no vetaba la presencia de miembros extranjeros, todos los intentos de Leibniz por ingresar en ella acabaron en fracaso. Aun así, fue el modelo en el que se inspiró para fundar, en 1700, la Academia Prusiana de Ciencias, de la que fue el primer presidente. En la imagen, óleo de Henri Testelin en el que se ve a Luis XIV presidiendo una de las sesiones de la institución.

mover el brazo, acto seguido ejecuta este movimiento corporal. Pero también la evidencia muestra que existe una conexión en sentido contrario. Si esa misma persona recibe un golpe en el brazo, su conciencia, su pensamiento, registra este hecho en forma de sensación de dolor. Parece, por tanto, que en el ser humano ambas sustancias se intercomunican a modo de causas y efectos. Pero Descartes afirmaba que el alma es como un fantasma, una entidad independiente que se alberga en la máquina del cuerpo. Resulta difícil entender entonces cómo es posible que algo inmaterial, inextenso, que no está en ningún lugar, influya como una causa eficiente o reciba la influencia como un efecto, en algo material y que ocupa un lugar concreto. La solución de Descartes fue original, pero ampliamente criticada ya en su mismo tiempo por los filósofos, incluidos sus seguidores, que la consideraban artificiosa y no verificada: sostenía que la comunicación entre *res cogitans* y *res extensa* se realiza gracias a una pequeña glándula del cerebro denominada glándula pineal o epífisis cerebral. Dado que esta glándula, a su entender, era la única parte del cerebro no dual, era en ella donde se conectaban las partes más pequeñas y sutiles de la sangre, los «espíritus animales» —término que adoptó del médico griego del siglo II d.C. Galeno—, con los pensamientos producidos por el alma. Esta interacción permitía la conexión de cuerpo y pensamiento.

La solución a este problema por parte de los racionalistas posteriores a Descartes no consistió en verificar la afirmación cartesiana o en buscar un nuevo órgano del cuerpo humano en el que se ejecutara la conexión con el alma, sino en el planteamiento de nuevos sistemas metafísicos que reformulaban la idea de causalidad eficiente defendida por el mecanicismo cartesiano. Los tres más importantes fueron

el ocasionalismo de Malebranche, el panteísmo de Spinoza y, finalmente, la armonía preestablecida de Leibniz.

Contra el ocasionalismo de Malebranche

En época de Leibniz, el más importante de los cartesianos era el filósofo, teólogo y sacerdote Nicolas Malebranche, quien había levantado un enorme revuelo entre la intelectualidad parisina gracias a una obra escrita entre 1674 y 1675, es decir, cuando el de Leipzig aún se hallaba en París. Su título, *Sobre la investigación de la verdad*. En ella, Malebranche introdujo la doctrina del ocasionalismo como una posible solución al problema de la comunicación entre cuerpo y alma planteada por Descartes. No se sabe con exactitud cuándo conoció Leibniz a Malebranche, pero sí hay constancia, entre mediados de 1675 y mediados de 1676, de un encuentro entre ambos en la habitación del Oratorio de San Felipe Neri en la que residía el francés. La conversación versó entonces sobre uno de los temas que más interesaban a Leibniz: la refutación de la idea cartesiana de que la esencia de la materia es la extensión. A ella siguieron otros muchos encuentros y, tras la marcha del alemán de París, una copiosa correspondencia en la que el diálogo derivó hacia cuestiones más netamente metafísicas como el problema del mal, la libertad humana y, por supuesto, la comunicación de las sustancias y su modo de superar la aporía cartesiana.

Para el ocasionalismo defendido por Malebranche, Dios es la única causa verdadera y lo que habitualmente se llaman causas son tan solo «ocasiones». Esto significa que no hay ninguna conexión directa entre las sustancias, sean estas materiales o espirituales. Dios interviene constantemente en el mundo de modo que los fenómenos naturales se producen porque es

Él quien causa el movimiento e interconexión de las cosas. De este modo, la relación entre el alma, *res cogitans*, y el cuerpo, *res extensa*, no se produce en virtud de una relación efectiva causa-efecto. En lo que se refiere al conocimiento humano, se explica porque Dios, con ocasión del movimiento de una cosa extensa, pone en la mente del individuo una idea o contenido de conciencia que representa ese movimiento. Como las sustancias no interaccionan es imposible que un objeto externo afecte el pensamiento; es decir, el hombre no está capacitado para conocer el mundo por sí mismo, por lo que requiere de la presencia constante de Dios en su alma para poder conocer. Influido por la filosofía de san Agustín de Hipona (354-430), Malebranche sostenía que Dios está en el alma humana de modo que el hombre debe «verlo todo en Dios». Solo desde su intervención en el proceso de conocimiento pueden entenderse con coherencia los acontecimientos. Igualmente, con ocasión de una decisión de la voluntad humana, Dios ejecuta un movimiento o cambio en el mundo material. Por ejemplo, si alguien decide mover el brazo, a esa decisión le sigue la intervención de Dios, que, como única causa que existe, es el encargado de que ese movimiento se lleve a cabo. El ocasionalismo implica, por tanto, evitar la necesidad de buscar una explicación para la conexión entre cuerpo y alma. O lo que es lo mismo, descarta la hipótesis cartesiana de la glándula pineal.

Dios no tiene sobre los sucesos individuales ninguna voluntad que no sea una consecuencia de una verdad.

Ensayos de Teodicea

En la filosofía de Malebranche, Leibniz vio una serie de implicaciones que ponían a Dios y a la libertad humana en entredicho. Afirmar esta acción constante de Dios en el mundo suponía aceptar un milagro continuo. O lo que es lo mismo, que Dios, el gran relojero del universo, había creado

una máquina imperfecta que necesita ser puesta en hora a cada momento. Y, evidentemente, un mundo necesitado de reparación constante no puede ser el mejor de los posibles. Es más, sería mucho más imperfecto que uno en el que la naturaleza se limitara a desenvolver lo que Dios ha puesto en ella en forma de leyes desde el principio de los tiempos. Aceptar, pues, un sistema metafísico como el de Malebranche implicaría no solo afirmar la existencia de un reloj defectuoso, sino también la falta de pericia y de bondad del relojero, un Dios errático y malvado que en su creación no ha puesto en práctica el principio de razón suficiente (una elección resultado de su infinita bondad), sino que ha elegido un mundo imperfecto y no el mejor posible. Una idea esta que constituye un absurdo, pues Dios solo se puede concebir como un ser perfecto.

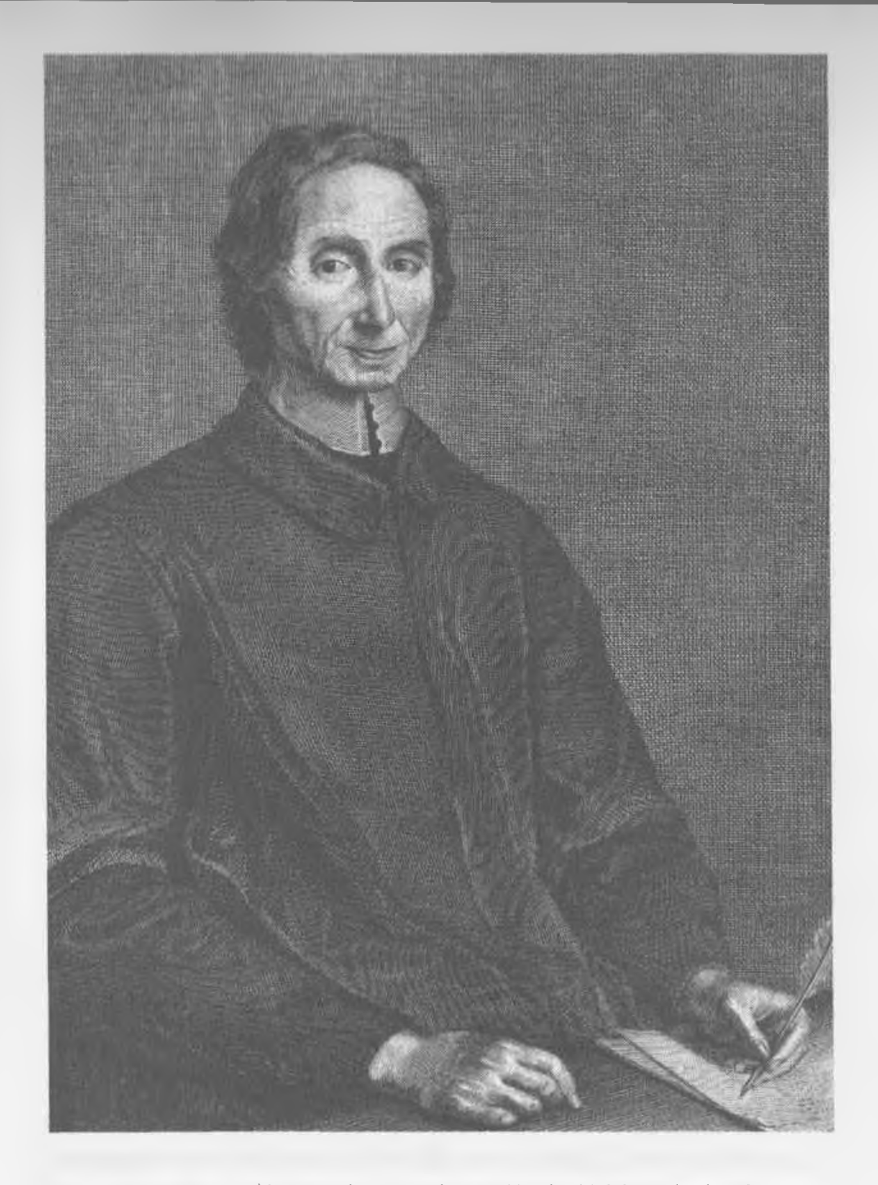
El sistema metafísico de Leibniz se construyó en gran parte como superación del ocasionalismo de Malebranche. Uno de sus frutos tardíos fue una pequeña obra titulada *Conversación de Filareto y Aristo*, escrita en 1712 y revisada tres años más tarde. Como su título indica, se trata de un diálogo, y de uno que continúa el que dos personajes, Teodoro y Aristo, protagonizan en un trabajo escrito por Malebranche en 1688, *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*. En él, Aristo es un joven inquieto que anhela aprender la verdad de las cosas, mientras que su interlocutor, Teodoro, representa al propio Malebranche. En el nuevo diálogo, Aristo está maravillado por la brillantez del pensamiento de Teodoro, toda una revelación para él. Entra entonces en escena Filareto, álter ego del propio Leibniz, quien pone de manifiesto los errores de Teodoro con tal elocuencia que convence finalmente al joven de la mayor bondad de su filosofía. Entre las objeciones subrayadas por Filareto está la necesidad de distinguir entre la acción de Dios o «causa primera» y la

de las cosas creadas, si se quiere seguir defendiendo la perfección y bondad de Dios, así como la existencia de la libertad humana. Las «causas segundas», la acción de las cosas creadas, no son meras ocasiones para que Dios actúe, sino que tienen efectividad, cumplen una función en el mundo sin necesidad de que Dios intervenga. Leibniz, eso sí, coincide con Malebranche en que estas sustancias no tienen una conexión efectiva. Respecto al conocimiento, hay que negar la pasividad del alma humana si se quiere salvaguardar la libertad. Las ideas no se pueden concebir como algo externo al ser humano, pues estas son modificaciones que surgen espontáneamente en la mónada rectora o *res cogitans*. No obstante, hay que otorgar de nuevo cierta razón a Malebranche, pues Dios es la fuente última de las ideas humanas, si bien estas se hallan de antemano en el alma, de acuerdo al innatismo virtual defendido por el filósofo de Leipzig.

Malebranche, sin embargo, no fue el único filósofo contra el que reaccionó Leibniz. Más contundente aún fue su postura contra el holandés Spinoza, quizá porque su filosofía se alejaba todavía más de los fundamentos de la tradición cristiana.

Contra el panteísmo de Spinoza

Una vez resultó evidente que no podría permanecer en París, Leibniz empezó a prestar oído a las ofertas que le llegaban de otros rincones de Europa. Al final se decidió por Hannover, con cuyo duque, Juan Federico de Brunswick-Lüneburg, había mantenido contacto epistolar, incluso después de que el filósofo, en 1673, hubiera rechazado un puesto de consejero en su corte. Tres años más tarde, a comienzos de 1676, Leibniz recibió, esta vez en persona a través del funciona-



Las conversaciones y el intercambio epistolar con Nicolas Malebranche (aquí retratado por el grabador Gérard Edelinck) supusieron para Leibniz todo un estímulo intelectual, y lo mismo podría decirse del francés. El filósofo de Leipzig, sin embargo, no fue el único en cuestionar las tesis ocasionalistas de este teólogo, sacerdote y miembro de la Congregación del Oratorio. Trabajos como *Tratado de la naturaleza y la gracia* (1680) o *Conversaciones sobre la metafísica y la religión* (1688) le valieron encendidas polémicas con otros cartesianos.

rio Johann Karl Kahm, una nueva invitación para ponerse al servicio de la casa ducal. Esta vez aceptó. Durante cuatro décadas trabajaría para esa corte.

Antes de desplazarse a Hannover, en octubre de 1676, el filósofo decidió realizar un segundo viaje a Londres para afianzar sus relaciones con la Royal Society y asegurarse de que el aislamiento al que tendría que hacer frente en tierras alemanas no le impediría estar al día de los avances que llevaran a cabo los matemáticos ingleses. De la capital inglesa pasó a La Haya, donde tuvo lugar el encuentro con un Spinoza inflexible y gravemente enfermo al que solo le quedaban unos meses de vida. El sistema metafísico defendido por el holandés había suscitado en Leibniz sensaciones encontradas: por un lado, le había fascinado; por otro, sentía la necesidad de rechazarlo rotundamente. El resultado de esa entrevista fue un alejamiento de posturas.

Spinoza solucionaba el problema de la comunicación entre el alma y el cuerpo a través de la defensa de un sistema panteísta. «*Deus sive natura*», afirmaba el holandés: Dios y la naturaleza son lo mismo. La única sustancia existente es Dios. De este modo, al negarse la oposición entre *res cogitans* y *res extensa*, la doctrina dualista quedaba desmontada. Y dado que los pensamientos y los cuerpos son expresiones de una única realidad, no han de interaccionar entre ellos. Simplemente existe entre ellos un paralelismo perfecto, pues son manifestaciones de Dios, que no es otra cosa que la naturaleza regida por leyes geométricas.

La crítica de Leibniz a esta filosofía se centró en tres cuestiones: la negación spinoziana de la bondad de Dios, la negación de la diversidad de lo real y la puesta en cuestión de la libertad humana. Respecto a la primera, el alemán rechazó radicalmente la idea de un Dios que no obra en virtud del principio de razón suficiente, eligiendo entre posibili-

dades para dar existencia al mejor de los mundos posibles. El Dios-Naturaleza de Spinoza no es un Dios personal, no elige, no es bondadoso, sino que simplemente es la necesidad eterna que constituye la naturaleza misma. De este modo, el holandés no toma en consideración que las cosas sean contingentes, es decir, que pudieran haber sido de otra manera, sino que en su filosofía todo está regido por una necesidad absoluta, pues no es una elección lo que determina su existencia. En relación a la segunda cuestión, la metafísica monadológica se sitúa en el polo opuesto a la doctrina panteísta de Spinoza. Para Leibniz, en virtud del principio de identidad de los indiscernibles, las sustancias son individuos independientes pero infinitamente diversos e irrepetibles. Cada ápice de materia está dotado de una diversidad y riqueza infinitas. Frente a ello, el panteísmo de Spinoza niega la diversidad y la existencia del individuo, pues estos no son sino manifestaciones de una única sustancia o Dios. La realidad queda absolutamente uniformada. La última crítica de Leibniz fue contra la abolición del desarrollo efectivo de la libertad propia de la *res cogitans*. Si para Spinoza todo está determinado y no puede ser de otro modo, la libertad humana queda diluida, pues la elección no es algo que resulte posible.

La solución del holandés al problema cartesiano del fantasma en la máquina no fue ni de lejos satisfactoria para el alemán. La necesidad de conectar causalmente las sustancias se evitaba por la sencilla razón de que no hay sino una sola sustancia que se manifiesta con un paralelismo perfecto en el «orden de las cosas» y en el «orden de las ideas». De este modo, resulta innecesario explicar la conexión cuerpo-alma, pero las implicaciones que esto conlleva eran, para Leibniz, inaceptables. Y no era el único en pensar así: los planteamientos de Spinoza resultaban escandalosos en el contexto

de la tradición cristiana, pero también para la teología judía y, de hecho, el pensador fue considerado un hereje por su propia comunidad religiosa. El encuentro en La Haya acabó de provocar en Leibniz un rechazo tan radical hacia la filosofía del holandés que durante más de cuarenta años empleó toda su fuerza intelectual en rebatir sus ideas. Tan lejano se sentía de estas y del propio personaje, que ni se atrevía a mencionar su nombre en la correspondencia que mantenía con terceros, nombrándolo solo con sus iniciales (B. de S.). Incluso llegó a afirmar despectivamente, haciendo referencia al modo de sustento de su contrincante como pulidor de lentes: «Lo que mejor sabía hacer eran lentes de aproximación y microscopios». No obstante, este rechazo de sus doctrinas no eliminó la fascinación que semejante genio provocó en él. Así lo muestra el hecho de que adquiriera sus obras póstumas inmediatamente tras su publicación en 1678. Es más, paradójicamente Leibniz fue acusado en repetidas ocasiones de ser defensor de Spinoza por la dificultad que entrañaba compatibilizar su sistema de la armonía preestablecida con la libertad humana.

La armonía preestablecida

Para Leibniz el ocasionalismo era, en esencia, una forma más de spinozismo, pues tanto para Malebranche como para Spinoza el único ser independiente y capaz de actividad es Dios. O lo que es lo mismo, para ambos autores la sustancia es un ser individual capaz de acción, y esa sustancia, la única existente, no es otra que Dios. El reto que se impuso el de Leipzig fue superar ambas propuestas y solucionar la aporía del fantasma en la máquina sin poner en entredicho la diversidad de lo real, pero tampoco la bondad de Dios y la libertad humana.

La solución de Leibniz fue su sistema de la armonía preestablecida. La formulación madura del mismo apareció publicada el 27 de junio de 1695 en el *Journal des savants*. Ese día, los lectores de esta revista científica, la primera en su género publicada en Europa y que para entonces contaba ya con diez años de existencia, se encontraron con un opúsculo titulado *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*. En él, Leibniz defendía el preestablecimiento de todo lo real existente desde el momento de su creación. Las mónadas poseen en sí mismas sus acciones futuras y el marco de relaciones con el resto de mónadas del universo. Estas acciones se encuentran latentes en las sustancias y se actualizan en virtud de un proceso de desarrollo que está programado desde el momento inicial en que fueron dotadas de existencia. De este modo, no es necesario que Dios intervenga con ocasión de los fenómenos particulares a través de un milagro continuo. En contra de Malebranche y Spinoza, Leibniz defendía que Dios no puede estar atrapado en la realidad mundana ni atrapar a las criaturas negándole un papel en los acontecimientos, sino que debe situarse en un plano distinto, más allá del universo. Si esto no fuera así, Dios estaría corrigiendo constantemente su propia obra, cosa que va en contra de la perfección de su naturaleza. Efectivamente, y en esto Leibniz coincidía con sus interlocutores, Dios está en el mundo gobernándolo, pero de un modo distinto a como ellos lo ven. El gobierno de la naturaleza nace de una acción inicial por la cual Dios elige entre infinitas posibilidades un conjunto de posibles coposibles o compatibles entre sí para llevarlo a la existencia. Esta elección incluye el desarrollo futuro de todas las acciones de todas y cada una de las mónadas que integrarán ese universo creado, pues las mónadas están «grávidas de futuro», contienen en sí el conjunto de acciones y de rela-

ciones con el resto de mónadas que llevarán a cabo durante el resto de su existencia. Una vez llevado a la existencia, este proyecto es inamovible. Dios surge así como un relojero perfecto, que ha sincronizado de una vez por todas los engranajes de la maquinaria de su gran creación. Por eso, y frente a Malebranche, Leibniz afirmaba en 1710, en el prefacio de sus *Ensayos de Teodicea*: «Yo no admito lo sobrenatural, sino en el comienzo de las cosas, respecto a la primera formación de los animales o respecto a la constitución originaria de la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo». De este modo, las cosas son porque así fueron ordenadas en el principio y mantienen en sí mismas las razones de su actualización, que se produce a través de los mecanismos naturales.

> Las mónadas no tienen ventanas a través de las cuales pueda entrar o salir algo.
>
> MONADOLOGÍA

Para solventar la aporía de la comunicación entre el cuerpo y el alma, Leibniz negó igualmente la interacción efectiva entre las mónadas en virtud de esta armonía preestablecida. Volviendo al ejemplo del brazo, si un bastón lo golpea y eso produce en la persona la sensación de dolor, no se puede afirmar que la causa, es decir, el golpe del bastón sea el inductor directo del efecto, es decir, del dolor. Desde el principio de los tiempos estaba previsto que a la acción del bastón le siguiera la sensación de dolor en la conciencia. Del mismo modo, si alguien decide mover su brazo y efectivamente lo mueve, no es su *res cogitans* la que produce de modo efectivo el movimiento del brazo, sino que la decisión de moverlo y el movimiento estaban ya prearmonizados desde el momento de la creación. Asimismo, la interacción de las mónadas materiales entre sí en virtud de las leyes de la naturaleza responde a esta sincronización previa de todas las cosas por parte del gran relojero

del mundo. La causa ha perdido, por tanto, su carácter de inductor directo de un efecto y se transforma, en virtud del pampsiquismo universal, en una acción que coincide con una percepción o representación de aquel acontecimiento que le sigue. Las mónadas no tienen ventanas, todo está contenido en ellas de antemano. Cada mónada es un espejo que refleja en sí el resto del universo desde una perspectiva particular, perspectiva constituida por el conjunto de relaciones con el resto de las mónadas. Estas relaciones no son sino el conjunto de percepciones que tendrá en el futuro. De este modo, la armonía preestablecida integra las causas eficientes del mecanicismo en un finalismo superior, pues las causas naturales son el desarrollo particular de una predeterminación previa, de la elección por parte de Dios de un proyecto que lleva a la existencia y que programa de una vez para siempre. Frente a Spinoza, que defendió una creación exenta de elección ya que no hay nada distinto del propio Dios que pueda ser elegido, Leibniz reclamó la presencia de un acto de decisión racional y bondadosa entre posibilidades por parte del Creador para garantizar la racionalidad y el orden del mundo.

Pero la idea leibniziana de la armonía preestablecida se forjó no solo como una respuesta al deseo de superación de las propuestas de Malebranche y Spinoza, o de la necesidad de integrar mecanicismo y finalismo. Detrás de ella se halla también el interés por recoger las nuevas teorías que la biología estaba gestando y por asimilar ciertos conceptos provenientes de la filosofía antigua, como los de destino y continuidad.

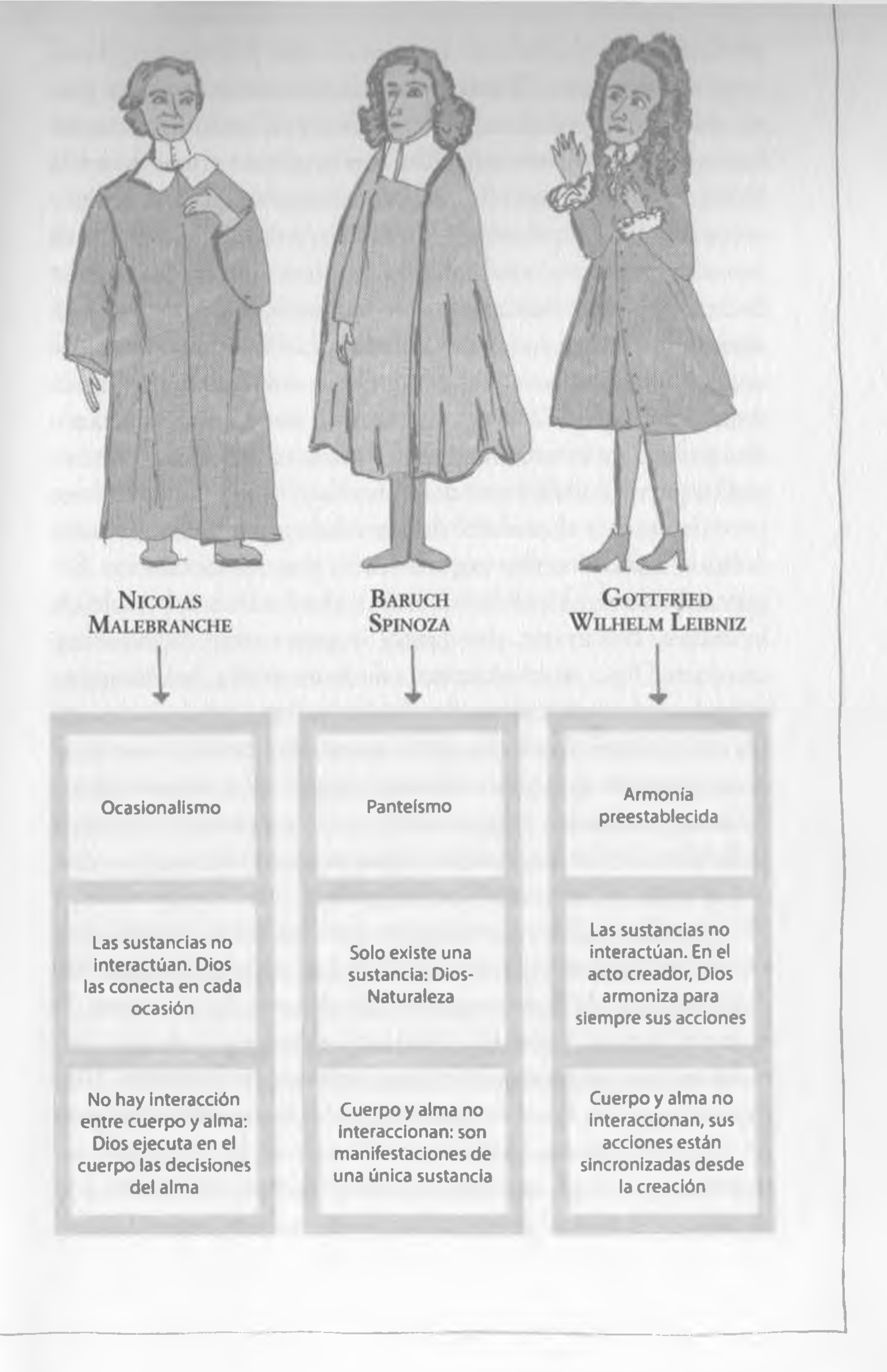
LAS TEORÍAS BIOLÓGICAS DE LA PREFORMACIÓN

Para Leibniz, todo en la naturaleza está vivo (panorganicismo) y es Dios el que preestablece un orden a través de la

EL CUERPO EN LA GRAN MÁQUINA DEL MUNDO

Ya en época de Descartes fueron muchos los que criticaron la idea de la glándula pineal como el lugar en el que el cuerpo y el alma del ser humano se comunicaban. Para estos críticos, se trataba de una idea sin fundamento alguno y que, además, suponía caer en la contradicción de dotar de localización al alma, algo en esencia inextenso. Los racionalistas posteriores no eludieron este problema. La solución no fue la búsqueda de un nuevo lugar de conexión sino la reformulación del principio mismo de causalidad, de modo que no fuera necesario explicar dicha interacción. El ocasionalismo de Malebranche, la armonía preestablecida de Leibniz y el panteísmo de Spinoza intentaron ser una solución a este problema.

La interacción de cuerpo y alma
El sistema ocasionalista de Malebranche sostenía que las sustancias no interaccionan de modo efectivo; por tanto, el alma y el cuerpo tampoco interaccionan. Dios, con ocasión de los acontecimientos, interviene para conectar las acciones que se producen en el mundo. Si el alma a través de la voluntad toma una decisión que ha de ejecutar el cuerpo es Dios quien lo pone en movimiento. Esta respuesta también fue criticada, pues suponía afirmar que Dios había construido una máquina imperfecta cuyos engranajes debía sincronizar en cada momento a través de un milagro continuo. Para salvar este escollo Leibniz propuso un sistema que también negaba la conexión efectiva entre las sustancias. Dios, en el momento de la creación, programó el conjunto de los acontecimientos futuros, de modo que las acciones de las mónadas están armonizadas entre sí. La decisión voluntaria del alma se sigue de una acción en el cuerpo en virtud de la armonía preestablecida. Spinoza, por su parte, solucionó el problema de la conexión entre el alma y el cuerpo proponiendo un sistema panteísta. La única sustancia que existe es Dios o la Naturaleza. Los acontecimientos son las acciones que se siguen de su racionalidad. Mente y cuerpo no son sustancias distintas, sino manifestaciones diversas de dicha racionalidad. Explicar su conexión es, por tanto, algo innecesario, pues existe un paralelismo perfecto entre el «orden de las ideas» y el «orden de las cosas».


Nicolas Malebranche
Baruch Spinoza
Gottfried Wilhelm Leibniz
Ocasionalismo
Panteísmo
Armonía preestablecida
Las sustancias no interactúan. Dios las conecta en cada ocasión
Solo existe una sustancia: Dios-Naturaleza
Las sustancias no interactúan. En el acto creador, Dios armoniza para siempre sus acciones
No hay interacción entre cuerpo y alma: Dios ejecuta en el cuerpo las decisiones del alma
Cuerpo y alma no interaccionan: son manifestaciones de una única sustancia
Cuerpo y alma no interaccionan, sus acciones están sincronizadas desde la creación

preformación orgánica ya presente en los primeros «gérmenes» de las cosas. El sistema metafísico de la armonía preestablecida responde así a la influencia de las nuevas teorías biológicas de la preformación que estaban surgiendo en la Europa del momento. El filósofo tuvo ocasión de familiarizarse con ellas en el mes de noviembre de 1676, durante la parada que efectuó en Holanda de camino hacia Hannover. Si en La Haya se había encontrado con Spinoza, en Ámsterdam lo haría con Jan Swammerdam (1637-1680), ferviente detractor del mecanicismo, y en Delft, con Anton van Leeuwenhoek (1632-1723), con el anterior, uno de los considerados padres de la microscopía. El primero de ellos se distinguió a partir de 1669 por defender la teoría de los gérmenes preexistentes a través del denominado «preformacionismo ovista», curiosamente popularizado por Malebranche. Según esa teoría, el individuo está preformado en el óvulo de la madre. No existe, por tanto, la generación espontánea, sino que Dios, en el momento de la creación, habría generado los gérmenes de todos los seres que posteriormente deberían nacer, de modo que la naturaleza no hace sino desplegar aquello que ya estaba preformado. En el caso del ser humano, todos los rasgos físicos y mentales de los futuros individuos están contenidos en los óvulos maternos.

Las ideas de Swammerdam nacieron de sus experimentos en observación con los microscopios que él mismo construía sobre la anatomía y la metamorfosis de los insectos: la disección de un gusano de seda mostraba que algunos de los rasgos de su estado adulto, como las alas o las antenas, ya estaban contenidos en su cuerpo antes de transformarse en mariposa. Ello significa que en las diferentes fases del desarrollo biológico no surgen diferentes individuos —incluso en los procesos metamórficos—, sino que permanece el mismo individuo, que pasa por diferentes estadios. Por su parte, Van Leeuwenhoek

descubrió en 1677 (esto es, poco después de la visita de Leibniz) los espermatozoides, lo que le sirvió para forjar un «preformacionismo animalculista» al que se adhirió el filósofo de Leipzig. Según esta teoría, el individuo está preformado en el espermatozoide del padre, donde se encuentra el «animálculo espermático», que posibilitará el desarrollo del individuo adulto. Esta visión facilitó a Leibniz evitar, en coherencia con su sistema antiocasionalista, la intervención sobrenatural de Dios para dotar al individuo recién engendrado de un alma. Es este «animálculo» el portador de la misma desde la Creación, de modo que el alma, al igual que el cuerpo, está sujeta a un proceso de desarrollo evolutivo durante el cual desenvuelve sus potencialidades de manera paulatina y en perfecta armonía con el cuerpo al que está unida toda mónada.

La visión al microscopio y el desarrollo del cálculo infinitesimal, que defendía la divisibilidad de la materia hasta el infinitésimo, promovieron el auge de estas teorías que negaban el modelo mecanicista y ofrecían una explicación coherente del desarrollo biológico compatible con una visión finalista. Leibniz vio en estas teorías científicas el soporte experimental a su sistema metafísico sobre la comunicación de las sustancias, y así lo reconoció en el *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*:

> Las transformaciones de Swammerdam, [el anatomista Marcello] Malpighi y Leeuwenhoek, sobresalientes observadores de nuestra época, me ayudaron aquí a admitir que el animal y toda otra sustancia organizada no comienza en absoluto cuando creemos y que su generación aparente es solo un desarrollo y una especie de aumento.

Leibniz asumió la preformación como explicación perfectamente coherente con su particular solución al problema

del fantasma en la máquina, como expuso en el prefacio de su obra *Ensayos de Teodicea*:

> La preformación de las plantas y los animales es una verdadera prueba que confirma mi sistema de la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo, en la que este es arrastrado por su constitución original a ejecutar, con el auxilio de las cosas externas, todo lo que hace siguiendo la voluntad del alma; a la manera como los gérmenes, por su constitución original, ejecutan naturalmente las intenciones de Dios.

DOS ANTIGUOS DEBATES: DESTINO Y CONTINUIDAD

Estas observaciones de la anatomía animal gracias al microscopio y las consiguientes teorías preformacionistas hicieron de soporte científico para la idea de un mundo donde las mónadas —que se reducen en esencia a *vis* o actividad— son divisibles indefinidamente en una estructura racional que se repite hasta el infinitésimo. Pero no servían para explicar dos «laberintos», como los denominaba Leibniz, en los que la razón se pierde con facilidad, dos desafíos filosóficos de primer orden. El primero es el problema del mal y la libertad humana, eso que posteriormente Immanuel Kant (1724-1804), el gran filósofo de la Ilustración alemana, denominaría «filosofía mundana», pues es una cuestión que confunde a casi todo el género humano desde siempre. El segundo problema es la cuestión de la continuidad o discontinuidad de la materia, un laberinto que, aunque en opinión de Leibniz solo preocupa a los filósofos, permite abordar con corrección la primera cuestión, más inquietante y desafiante de cara a dar sentido a la vida humana.

El debate en torno a la continuidad o discontinuidad de la materia fue un tema central para la filosofía griega. En la época helenística, los epicúreos adoptaron los principios de los antiguos atomistas, que defendían la discontinuidad de la materia. Los estoicos, por el contrario, afirmaron la continuidad de lo real como principio que garantiza la absoluta racionalidad del cosmos, donde no existe ni el más mínimo resquicio de caos o indeterminación. Leibniz, en su interés por dotar de actualidad las ideas antiguas, recuperó el argumento estoico para afirmar que en este mundo, el mejor de los posibles, todo responde a un plan finalista que permite su total racionalidad, hasta su entraña más íntima, idea esta a la que él dotó del carácter de ley o principio. La ley de continuidad, por tanto, sostiene que la naturaleza no da saltos, que la realidad es infinitamente divisible y presenta una organización preestablecida hasta en su entraña más íntima. En su afán integrador, el alemán dio validez a la divisibilidad defendida por los atomistas y por Gassendi, pero la subordinó a la continuidad: la materia es divisible, pero dicha división no acaba con unas partículas mínimas o elementales, sino que estas, las mónadas, son a su vez infinitamente divisibles repitiendo su estructura hasta el infinitésimo. Con ello, todo en la naturaleza queda interconectado, no hay vacío posible, y cada mínima porción del universo es un eslabón necesario y único en la gran cadena de los seres, donde todos son interdependientes y conviven en una perfecta armonía, denominada por los antiguos estoicos «simpatía». En virtud de esta ley, el reposo debe entenderse como un movimiento que se ha desvanecido paulatinamente o la igualdad como una desigualdad atenuada. Es imposible, por tanto, encontrar contradicciones u oposiciones en el mundo de la armonía preestablecida.

Además, el principio de continuidad fue una herramienta contra el cosmos ocasionalista propuesto por Malebranche,

que exigía una creación intermitente de Dios para cada acontecimiento sucedido, por lo que en él el tiempo se concibe como un conjunto de momentos independientes que hacen que el cosmos se forme en base a fenómenos discontinuos. En cambio, la perfección tanto del mundo como de Dios queda garantizada gracias al tiempo continuo de la armonía preestablecida, donde todo acontecimiento está preordenado. Teniendo esto en cuenta, el otro gran laberinto de la razón, la cuestión del mal, puede también ser abordado si se acepta ese principio de continuidad: si se observan los hechos particulares como interconectados en una totalidad continua se hace posible comprender la racionalidad y bondad que gobiernan el mundo. El universo ha de ser entendido, pues, como una totalidad en la que los miembros encadenados, a pesar de su maldad o imperfección aparentes, tienen un papel indispensable para la razón total.

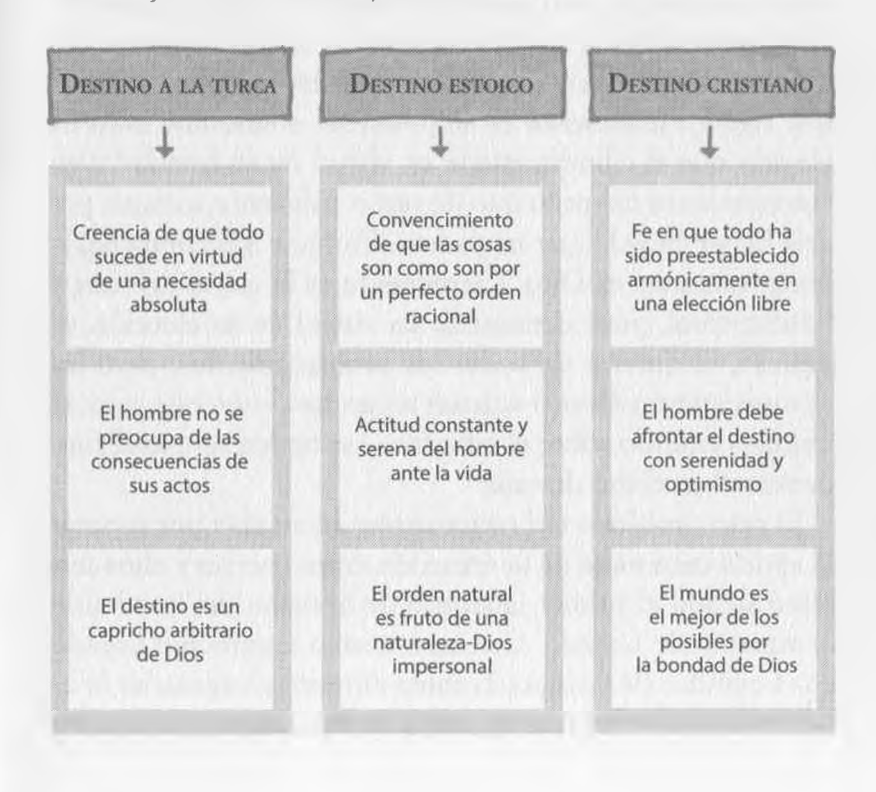
El destino como conexión inevitable entre sucesos

El sistema de la armonía preestablecida recoge otro de los conceptos que los antiguos estoicos introdujeron en el pensamiento: la idea del destino. El destino es un encadenamiento de causas que dan lugar a una sucesión necesaria de los acontecimientos, en virtud de la absoluta racionalidad que guía todo el proceder natural. Leibniz incorporó este concepto a su filosofía y lo hizo compatible con su sistema, definiéndolo como «la conexión inevitable entre todos los sucesos».

La idea de destino que recuperó Leibniz es la defendida por Crisipo, filósofo griego del siglo III a.C. y quizás el miembro más notable de la escuela estoica. La visión del destino que este ofrecía era una interpretación atenuada de la necesidad, lo que permitió al alemán separarse de Malebranche

LA ACTITUD ANTE EL DESTINO

El término «destino» proviene del concepto griego *helmarmene* y fue traducido al latín como *fatum*, de ahí que una actitud «fatalista» sea aquella que defiende la creencia en la predeterminación de los acontecimientos. Leibniz, sin embargo, fue siempre netamente optimista en su filosofía. Para él, hay tres modos de entender el destino. El primero es lo que él llamaba *fatum mahometanum* o «destino a la turca»: la creencia en la necesidad absoluta, por lo que quienes siguen esta interpretación no se preocupan por las consecuencias de sus actos. Más aceptable para el filósofo es el *fatum stoicum*, el convencimiento de que las cosas han de ser como son en virtud de un perfecto orden racional, lo cual genera en el sabio una tranquilidad ante los acontecimientos. No obstante, para él la forma más adecuada de entender el destino es el *fatum christianum*, actitud que nace de la confianza en un Dios personal que llevó a la existencia el mejor de los mundos posibles.



y, sobre todo, de Spinoza en su concepción de Dios y de la libertad humana. Para explicar sus ideas, Crisipo introdujo el ejemplo del cilindro, un cuerpo que, por su estructura física, está predeterminado a rodar. Ahora bien, si se imagina un cilindro concreto que pueda tener una cierta rugosidad en su superficie, es posible que presente cierta resistencia a realizar esa acción para la que está predeterminado. En este caso, se hace necesario un impulso externo para ejecutar lo que el destino tiene prefijado. Leibniz adoptó este ejemplo en sus *Ensayos de Teodicea* de 1710 y, con él, intentó separarse de la doctrina de Spinoza, según la cual todo está regido por una «necesidad absoluta», y del ocasionalismo de Malebranche, que defendía que la única causa existente es Dios. Frente al primero, Leibniz afirmó que el cilindro efectivamente rueda, pero podría no hacerlo, dada la rugosidad de su superficie, si no interviniera un agente externo. No existe, por tanto, una necesidad absoluta, pues la necesidad que rige los fenómenos es «hipotética» o «moral». Dios ha elegido que el cilindro ruede en virtud de su bondad y en cumplimiento del principio de razón suficiente, aunque podría haber elegido que no rodara. Frente a Malebranche, la única causa no es Dios. Ciertamente es la causa primera y fundamental, pues determina, en virtud de su elección, el destino, el devenir de todos los acontecimientos, pero las «causas intermedias» o «causas segundas» —en este caso, el impulso externo sobre el cilindro— cumplen un papel fundamental en dicho devenir.

El gran problema del racionalismo en su afán por superar la aporía cartesiana de la conexión entre cuerpo y alma terminó siendo el primer laberinto de la razón del que habló el maestro de Leipzig. Con este mismo argumento basado en el cilindro de Crisipo, Leibniz intentó salvaguardar la libertad humana frente a los sistemas racionalistas que hacían

frente a dicha aporía. La solución fue discutida por muchos, pues la armonía preestablecida abarca la totalidad de hechos ocurridos en el cosmos, incluidas las acciones humanas, aunque estas sean piezas necesarias para llevar a cabo la concatenación preordenada de los acontecimientos. Pero se debe subrayar que los intentos de solución al problema del fantasma en la máquina supusieron dar un giro a la filosofía racionalista, pues la indagación sobre el conocimiento humano —objetivo central de la filosofía cartesiana— pasó a un segundo plano para situar a Dios en el centro de la reflexión filosófica. Mejor que ningún otro filósofo de su época, Leibniz acertó a profundizar en la idea de Dios desde el mero uso de la razón.

Capítulo 3

DIOS, ARQUITECTO Y MONARCA DEL UNIVERSO

El sistema metafísico de Leibniz encierra una motivación muy elevada y acorde con sus tareas como diplomático: la unión de las iglesias y la paz de Europa. El filósofo estaba convencido de que todas las perspectivas en cuestiones de fe podían armonizarse si se realizaba una reflexión racional sobre Dios.

A finales de 1676 Leibniz llegó a la corte de Hannover para asumir las funciones de consejero y bibliotecario. Su residencia la fijó en la misma biblioteca, situada dentro del palacio ducal, e inmediatamente presentó al duque Juan Federico un plan de trabajo que incluía la ampliación y reordenación de los fondos bibliográficos y un plan de intercambio epistolar con intelectuales europeos para estar al día de los avances científicos. No contento con ello, hacia mediados de 1678 propuso un nuevo memorándum en el que incluía un proyecto de ingeniería para mejorar el rendimiento de las minas de la comarca del Harz, en el norte de Alemania. Su principal aportación era la sustitución de la energía hidráulica por la eólica en lo referido al drenaje, un proyecto para el cual el filósofo había inventado unos molinos horizontales que aprovecharan el escaso viento de la zona. Los intentos de llevar a cabo esta iniciativa se prolongaron hasta 1685, ya con Ernesto Augusto, hermano del fallecido Juan Federico, en el trono ducal. En realidad, tras el empeño de Leibniz por optimizar la explotación de las minas se escondía un interés mucho

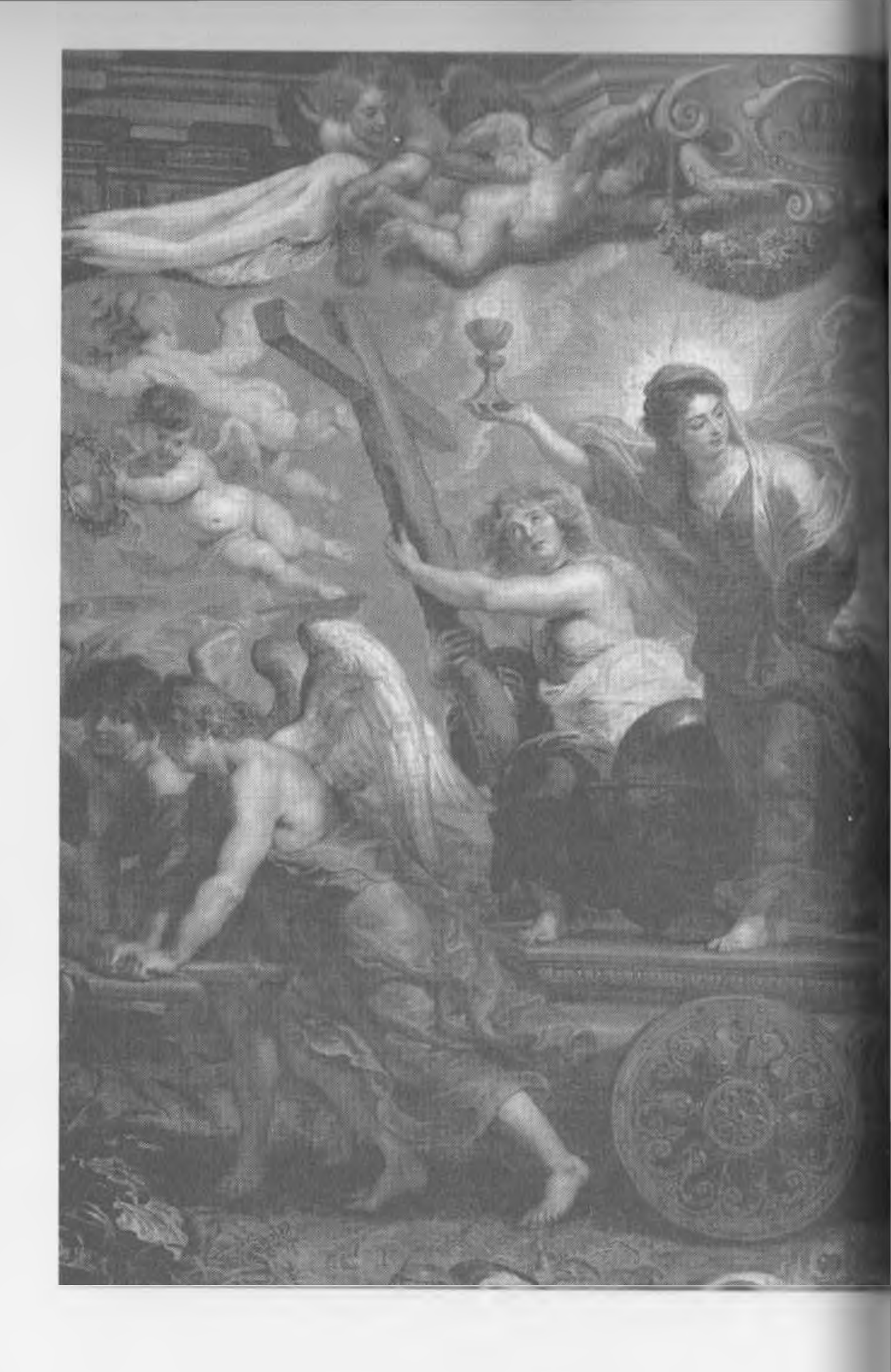
más elevado: la unificación de las iglesias cristianas y la consiguiente paz definitiva en Europa. Y es que el filósofo estaba convencido de que el incremento de beneficios económicos para el ducado permitiría la creación de una academia de ciencias cuyo principal cometido sería desarrollar un lenguaje común para todos los pensadores, capaz de poner fin a las disputas teológicas que habían dividido el Viejo Continente. Tras muchos años de intentos y pruebas, el proyecto de las minas fracasó y con él las esperanzas de Leibniz de hacer realidad el sueño de la academia, al menos en lo que se refiere a Hannover. Ello, sin embargo, no acabó con su optimismo a la hora de buscar esa anhelada reconciliación intelectual.

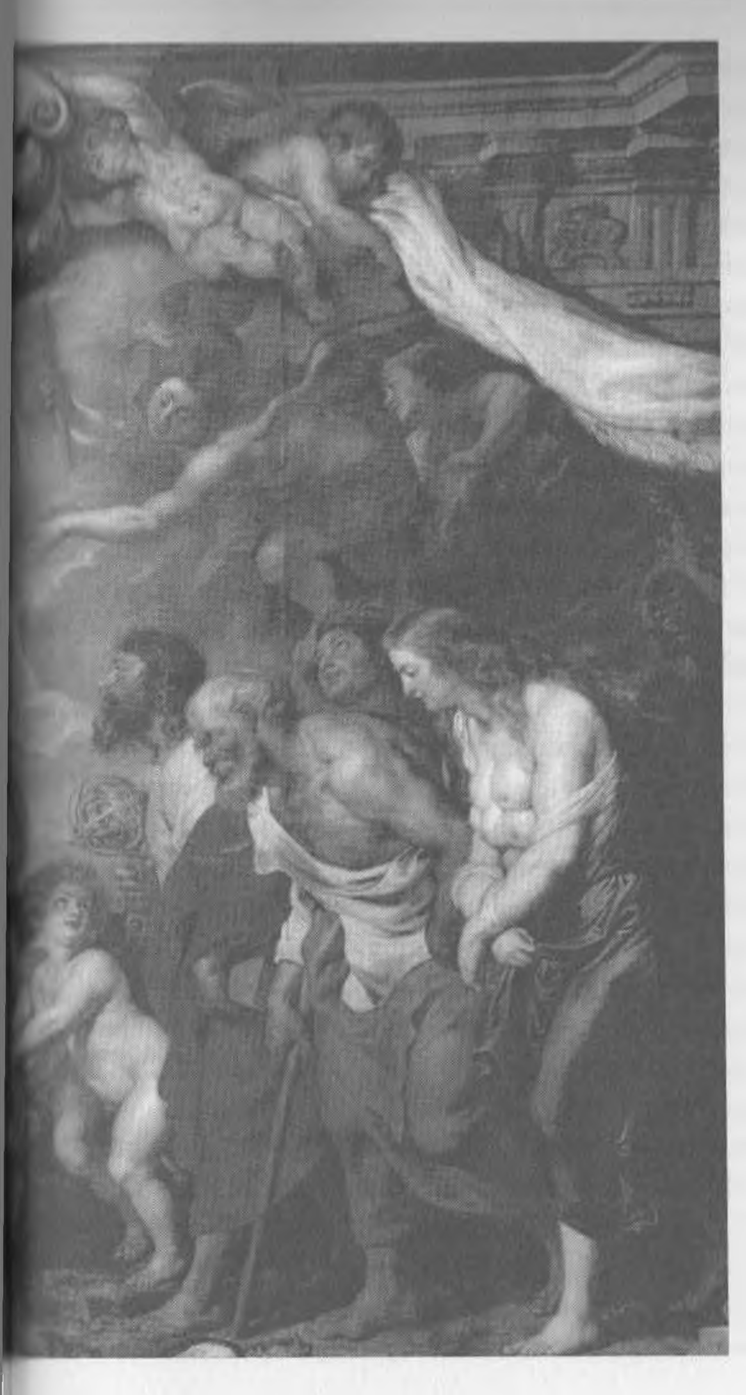
EL PROYECTO DE UNIFICACIÓN DE LAS IGLESIAS

Protestante convertido al catolicismo, el duque Juan Federico había destacado por su talante tolerante y su entusiasta defensa de la reunificación de las iglesias. Leibniz, de confesión protestante, compartía este mismo entusiasmo. A su entender, el cisma abierto entre protestantes y católicos a raíz de la Reforma auspiciada por el clérigo alemán Martín Lutero (1483-1546) podía ser reparado. Bastaba para ello con reinterpretar algunos de los artículos promulgados por el Concilio de Trento, aquel que, celebrado entre 1545 y 1563 en la ciudad italiana del mismo nombre, puso las bases doctrinales de la llamada Contrarreforma católica. No se trataba de un proyecto nuevo, pues Leibniz ya había trabajado en pos de ese objetivo cuando se hallaba al servicio de la corte de Maguncia y bajo el mecenazgo del barón Von Boineburg, él mismo un católico converso. Con el apoyo de este, el filósofo incluso proyectó pedir a la capital del mundo católico, Roma, una declaración expresa que permitiera reinterpretar

ciertos artículos del concilio. Una vez obtenida, Leibniz se había comprometido a redactar un documento de corte apologético que se titularía *Demostraciones católicas* y que serviría como base para la ansiada reconciliación. La muerte del barón frustró este plan, pero el de Leipzig no por ello perdió de vista este objetivo de tanta trascendencia religiosa como política. La llegada a Hannover supuso la oportunidad de recuperarlo y darle un impulso nuevo.

Para lograr el éxito del proyecto era condición esencial que el rey de Francia, Luis XIV, se involucrara en él. Leibniz creyó encontrar un interlocutor perfecto para ello en el obispo católico Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), preceptor del Delfín y teólogo defensor del galicanismo, una doctrina que sostenía la primacía del rey sobre el papa dentro de las fronteras del reino galo. Su obra *Exposición de la doctrina de la Iglesia católica* había sido bien recibida en territorio alemán, pero Bossuet se mostró demasiado inflexible y Leibniz hubo de buscar otro interlocutor. Lo encontró en el cardenal español Cristóbal de Rojas y Espínola (1626-1695), miembro de la corte imperial de Viena y máximo representante del irenismo, una doctrina que buscaba la paz de Europa. También él proyectaba establecer las bases de un diálogo con los teólogos protestantes para acabar con las diferencias que rompían la unidad del mundo cristiano. Si vital era el apoyo de Luis XIV, no lo era menos el de la otra gran personalidad política de la época, el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, Leopoldo I de Habsburgo (1640-1705). El cardenal y Leibniz tuvieron ocasión de conocerse personalmente en una visita que el primero realizó a la corte ducal en 1677. En temas doctrinales, ambos acordaron la necesidad de que los protestantes fueran considerados por los católicos tan solo «herejes materiales» y no «herejes formales», distinción importante, pues de este modo no podían





Para Leibniz, una de las causas de las continuas guerras que asolaban Europa era la ruptura del cristianismo en distintas confesiones, cada una de las cuales aseguraba poseer la verdad. Como filósofo, creyente y diplomático, uno de sus grandes sueños, y fracasos, fue el de lograr el entendimiento no solo entre protestantes y católicos, sino también con los ortodoxos. En la imagen, *El triunfo de la fe católica*, alegoría pintada por Peter Paul Rubens en 1627.

ser culpados y excomulgados por profesar una doctrina que les venía impuesta por cultura y nacimiento. En este sentido, considerarse «hermanos en la fe» sería el primer paso para el entendimiento. Otro de los proyectos de Rojas fue la celebración de un congreso de teólogos de ambas confesiones, que finalmente se llevó a cabo en Hannover en 1683, pero cuyas conclusiones no fueron aceptadas por el papa Inocencio XI (1611-1689) a causa de la presión de una Francia cuyo rey, en 1685, había suspendido el Edicto de Nantes que desde 1598 otorgaba una libertad de culto limitada a los protestantes franceses. En ese clima de intolerancia y represión, la relación epistolar que Leibniz entabló entre 1690 y 1691 con el teólogo Paul Pellisson, un calvinista convertido al catolicismo muy cercano a Luis XIV, solo podía significar un nuevo fracaso. Y así fue. La causa en esta ocasión fue la cerrada defensa de Pellisson de la infalibilidad de las verdades dictadas por la Iglesia y su negativa a aceptar el tribunal de la conciencia como válido en cuestiones de fe. Pocos años después, en 1695, la muerte de Rojas hizo que Leibniz perdiera definitivamente las esperanzas de reconciliación entre católicos y protestantes.

Fue entonces cuando forjó un nuevo plan: la unificación de protestantes y ortodoxos, de modo que las Iglesias protestantes de Alemania y Holanda, la anglicana de Inglaterra y la ortodoxa de Rusia se unieran y generaran un equilibrio de fuerzas frente a Francia como primer paso para una posible unificación con el mundo católico. Para lograrlo, Leibniz entró en contacto con el embajador ruso en Viena, Johann Cristoph Urbich, con el objetivo de persuadir al zar Pedro I (1672-1725) de promover un concilio ecuménico. Gracias a estas gestiones, el zar permitió la construcción de una iglesia católica en Moscú y que los jesuitas que marchaban en misiones hacia China pudieran transitar por su imperio.

Leibniz se implicó también en el plan del rey de Prusia, Federico I (1657-1713), para unificar las diferentes sectas luteranas de Alemania. El filósofo contaba con una gran aliada en la corte, la esposa del monarca, Sofía Carlota de Hannover, hija de la electora Sofía. Interesada en la filosofía y ferviente admiradora del de Leipzig, hizo de mediadora en estos asuntos. El proyecto, sin embargo, no prosperó por las tensiones entre Hannover y Prusia a raíz de la guerra de sucesión española, la guerra del imperio contra Turquía y las presiones del clero ruso contra el zar por su acercamiento a los católicos. A la muerte del duque Ernesto Augusto de Hannover, le sucedió en el trono su hijo Jorge Luis, quien en 1713, un año antes de ser coronado rey de Inglaterra como Jorge I, prohibió a Leibniz dirigir nuevas negociaciones entre los protestantes alemanes. Aun así, en los últimos años de su vida haría un último intento de explorar las vías de unión entre las iglesias inglesa y rusa.

Por debajo de este incansable afán se hallaba el convencimiento por parte del filósofo de que el medio para alcanzar el consenso es el uso de la razón, la construcción de una filosofía común sobre Dios que fuera aceptada por todos como fundamento para el entendimiento posterior en temas de fe. Con ello anticipó el ideario cosmopolita de algunos ilustrados. La obra de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón* es un fiel reflejo de la idea de tolerancia religiosa que Leibniz sembró en la cultura alemana.

LO POSIBLE COMO ESENCIA DE LAS COSAS

La reflexión racional de Leibniz sobre Dios se forjó en este contexto de búsqueda de la concordia. El filósofo estaba convencido de que las verdades teológicas son verdades de

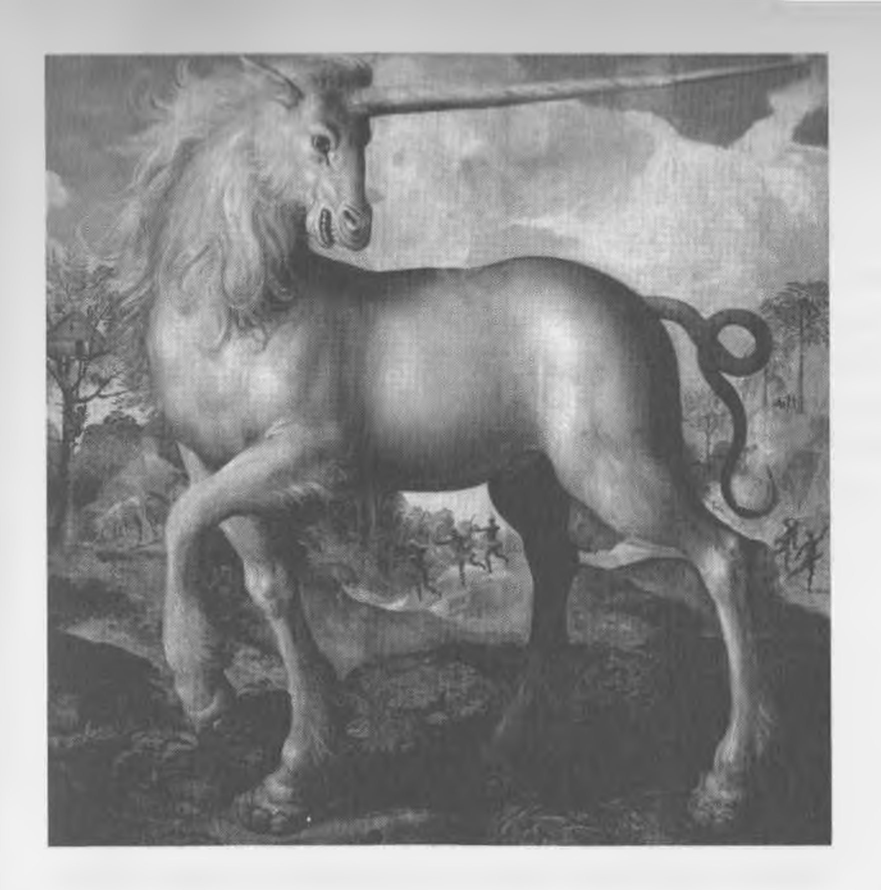
hecho y, como tales, discutibles y flexibles. En su interés por contactar con personalidades influyentes para este fin, Leibniz encontró un interlocutor de primer orden en Antoine Arnauld, el más importante cartesiano del momento y uno de los teólogos católicos más influyentes de la Francia de Luis XIV. Arnauld era el líder de los jansenistas, una corriente de interpretación de la fe católica que gozó de amplio predicamento en el siglo XVII. Su principal fuente de inspiración era la teología de la gracia de san Agustín de Hipona, que sostenía la asistencia constante de Dios en las acciones humanas. A pesar de tan gran referente, todo un padre de la Iglesia, la ortodoxia católica miraba con recelo al jansenismo, al que acusaba de poner en entredicho la libertad humana, algo de lo que curiosamente el mismo Arnauld terminó acusando a Leibniz. Ambos se habían conocido en París, pero fue a partir de 1686 cuando iniciaron una de las correspondencias más profundas y fructíferas de la filosofía moderna. El responsable de este contacto epistolar fue el conde Ernesto de Hessen-Rheinfels, un protestante convertido al catolicismo que, como el filósofo, mostraba un gran interés por la unificación de las iglesias. El conde pensó que la correspondencia entre el protestante Leibniz y el católico Arnauld podría ser un importante cimiento para la deseada unidad. Además de las cartas, uno de los frutos de ese intercambio epistolar fue el *Discurso de metafísica*, con el que el de Leipzig pretendió hacer una síntesis de todo su pensamiento, incluidas su visión sobre la realidad, Dios, el mundo y el hombre. De nuevo se trata de un texto de producción rápida (su autor lo redactó hacia 1686 en unos pocos días, mientras esperaba que remitiera una tormenta de nieve en la cordillera del Harz) y sin otra pretensión que la de aclarar su pensamiento tanto a su interlocutor como a sí mismo.

Arnauld consideró este texto inadmisible, especialmente el párrafo 13, que encierra el problema del libre arbitrio y la predestinación. Siguiendo su sistema de la armonía preestablecida, en ese fragmento Leibniz afirmaba que en el concepto o esencia individual de cada sustancia, incluyendo el de cada persona, está contenido todo su desarrollo futuro. En contra de la tradición aristotélica y en defensa de la infinita diversidad de lo real, todas las características de algo, incluidos sus accidentes, pertenecen a su esencia. El hecho que alguien tenga el pelo oscuro o padezca sarampión en un momento determinado de su vida es una característica que forma parte de la configuración absolutamente particular y distinta de cada persona respecto al resto de seres del universo. Para Arnauld, esta afirmación implicaba defender un fatalismo ciego que resultaba incompatible con la libertad, a lo que Leibniz respondió sosteniendo que el hecho de que toda característica y acontecimiento, incluso el más irrelevante, esté de antemano predeterminado en la esencia de cada mónada no implica defender tal fatalismo al estilo de Spinoza. La base de este argumento es la afirmación más novedosa de su filosofía: esas características conforman la esencia de las cosas porque son meras posibilidades. Lo posible es la esencia de lo real.

Para Descartes la esencia de las cosas es su idea. Pero las ideas no son meros contenidos de conciencia, sino algo más radical, puesto que estas ideas, que son de una persona concreta, son ideas de «algo» y este «algo», a diferencia de la idea en la cual está contenido, no pertenece a la persona en cuestión. Este «algo», además, tampoco es lo real a lo que hace referencia la idea, pues hay ideas de cosas que no tienen realidad efectiva. Por ejemplo, la idea de unicornio (un animal fabuloso del que Leibniz llegó a analizar unos presuntos restos en 1686). Este «algo» sería aquello que hace posible

que la cosa sea real. La idea de silla no implica la existencia efectiva de la silla, pero sí contiene lo que hace posible que esa silla alcance una existencia efectiva. De ahí que la idea posea algo más radical que ella misma: la posibilidad. En el marco temporal lo posible también es previo, pues lo que es real existe porque antes ha sido posible. Sin posibilidad no hay existencia, aunque no todo lo posible alcanza tal existencia. Por ejemplo, el unicornio podría haber existido, pero no existe de hecho. La posibilidad se define así como una serie de características compatibles entre sí que forman una unidad; es decir, que no presentan contradicción entre ellas. Los posibles presentan una tendencia a la existencia, que Leibniz denominó *conatus*. Pero solo algunos posibles llegan a satisfacer este *conatus* en virtud de un acto creador que les dota de existencia. En este sentido, lo posible es aquello cuyo contrario no implica contradicción: una cosa podría haber existido perfectamente, pues estaba dentro de aquellos sucesos susceptibles de ser elegidos por Dios. Las verdades que los describen son las verdades de hecho. Dios, sin embargo, a diferencia de lo que pensaba Descartes, no podría haber elegido unas leyes matemáticas diferentes a las que existen, pues estas son eternas y están sujetas a una necesidad que Leibniz da en llamar «absoluta». En suma, lo posible además de ser aquello que no presenta una contradicción interna, posee capacidad para existir, aunque el paso a la existencia efectiva dependa de Dios.

A la «necesidad absoluta» solo están sujetas las verdades de razón, mientras que los acontecimientos del mundo están bajo una «necesidad hipotética». Estos acontecimientos, a pesar de constituir una cadena de causas preordenada, podrían ser de otro modo; es decir, no poseen una necesidad semejante a la de las verdades matemáticas. Que todo acontecimiento tenga una razón por la cual es así y no de otro



EL UNICORNIO O EL SECRETO DE LOS FÓSILES

En 1686, durante una estancia en el macizo del Harz, Leibniz tuvo ocasión de examinar unos restos fósiles que habían sido hallados en una cueva y que, reconstruidos por el físico Otto von Guericke, fueron interpretados como pertenecientes a un ejemplar de unicornio (en la imagen, uno de estos animales según una pintura del flamenco Marten de Vos). El de Leipzig llegó incluso a dibujarlos y a incluir ese dibujo en un libro que escribió entre 1691 y 1693, en el que se propuso presentar la historia del globo terrestre, su doble origen acuoso e ígneo, y la formación de los minerales, las montañas, los ríos y los fósiles. *Protogaea*, que así se titulaba la obra, solo vio la luz póstumamente en 1749, pero es una muestra más del carácter pionero de Leibniz, en este caso en los campos de la geología y la paleontología.

modo —que esté sujeto al principio de razón suficiente— no quiere decir que este hecho no haya podido ser diferente. El destino se rige por esa necesidad hipotética que parte de la elección que Dios hace entre un conjunto infinito de series de posibles coposibles entre sí. Es posible aquello que no es necesario y, en consecuencia, no tiene por qué existir en realidad. En definitiva, lo posible podría ser de otro modo, está sujeto a la necesidad propia del destino entendida al modo de Crisipo. La confusión sobre el problema de la necesidad y el destino objetada por Arnauld viene ocasionada por la no distinción entre la necesidad absoluta y la necesidad hipotética. A la dura crítica del teólogo respondió Leibniz afirmando que la preordenación no es incompatible con la defensa de que las cosas podrían ser diferentes. Al situar la posibilidad como esencia de las cosas se pone a Dios ante la necesidad de elegir entre opciones. Por tanto, las cosas podrían haber sido distintas. Desde este punto de vista crear es lanzar a la existencia a los posibles, que como posibles poseen ya una unidad y una entidad propia antes de ser dotados de existencia.

Posible es todo lo que podría existir en virtud de su naturaleza, con tal de que Dios así lo quisiera, a pesar de que efectivamente no lo quiera.

En torno a la libertad y la necesidad

En su afán por mantener vivo el valiosísimo instrumento que podía suponer el contacto con Arnauld para la unión de las iglesias, Leibniz suavizó su vocabulario y puso en práctica toda su habilidad dialéctica para que los argumentos no parecieran radicales y su idea de armonía preestablecida no fuera asociada por Arnauld a la concepción calvinista de la predestinación, contra la que el teólogo francés tanto había luchado. Esa prudencia de Leibniz hizo que nunca mandara al teólogo una versión completa del *Discurso* que había escrito durante aquella nevada. La paz de Europa así lo merecía.

Si Blaise Pascal había denunciado el olvido por parte de los filósofos racionalistas del Dios de la fe y de las Sagradas Escrituras, Bossuet, siguiendo su ejemplo, fue más allá y condenó enérgicamente a Malebranche y a los cartesianos por tratar a Dios como un mero arquitecto del universo, un relojero que garantiza el orden de la gran máquina del mundo y la certeza de los razonamientos matemáticos. Para él, estos pensadores olvidaban que Dios es el monarca del universo, cuya presencia se manifiesta en la interioridad humana y en cada instante de la historia. En tanto que filósofo, Leibniz recibió críticas y acusaciones similares, pero no por ello renunció al uso de la razón en beneficio de la fe para especular sobre Dios. Es más, estaba convencido de que construir una filosofía integradora y acuñar una idea racional de Dios que fuera aceptada por todos los teólogos y por todas las iglesias podría salvarle de tales acusaciones. El medio para ello era nuevamente la síntesis entre el mecanicismo cartesiano y el finalismo de corte aristotélico. Basándose en Aristóteles y en el teólogo y máximo representante de la escolástica santo Tomás de Aquino (1225-1274), el de Leipzig teorizó sobre un Dios que gobierna el mundo y lo dota de inteligencia, lo que le hace tender hacia un fin, hacia la perfección. De lo que se trataba, pues, era de recuperar esa tradición escolástica y aristotélica, y a partir de ella defender desde la mera filosofía una noción ambivalente de Dios, a la vez arquitecto y gobernante del universo.

La doble vía para demostrar la existencia de Dios

A lo largo de la historia del pensamiento, los filósofos se han esforzado en demostrar racionalmente la existencia de Dios.

Estas demostraciones se pueden clasificar en dos grupos: las «demostraciones a priori» y las «demostraciones a posteriori», tal como las denominaba Kant. El primer tipo es el adoptado por Descartes. Partiendo de la idea de perfección que hay en la mente, se debe concluir la existencia de un ser perfecto. Este tipo de demostración tiene su antecedente en el denominado «argumento ontológico» del filósofo y teólogo san Anselmo de Canterbury (1033-1109), por el cual algo perfecto que no sea existente no es realmente perfecto. Es decir, que a través de un análisis de las ideas humanas, sin tener en cuenta la información sensorial, se llega a concluir, como si se tratara de un argumento matemático, que Dios existe. Además, en la filosofía cartesiana esta demostración tenía la función de garantizar que las leyes matemáticas inscritas por Dios en la razón del hombre son ciertas y fiables. Por tanto, la interpretación del cosmos entendido como una máquina regida por leyes matemáticas es válida y su creador es un relojero o arquitecto que introduce estas leyes para su perfecto funcionamiento. Por el contrario, las demostraciones a posteriori se basan en la observación a través de los sentidos de una naturaleza en la que todo está en constante transformación en virtud de una interconexión que se da entre los seres que la habitan. En este caso es necesario postular la existencia de un primer motor, una finalidad última o una inteligencia ordenadora que permita explicar que los seres sigan moviéndose en su tendencia hacia los fines. Dios es, por tanto, el monarca del universo, cuya continua transformación gobierna.

Ambas vías fueron consideradas contrapuestas por la tradición filosófica. No así por Leibniz, quien en su afán por integrar finalismo y mecanicismo entendió que eran compatibles y complementarias, al menos siempre que fueran reformuladas parcialmente de acuerdo a los principios de su filosofía. Así, afirmó que la demostración a priori debe ser tomada en consi-

deración si se reinterpreta desde la idea de que lo posible es la esencia de las cosas, mientras que la demostración a posteriori es válida si se ilumina desde el principio de razón suficiente y la armonía preestablecida.

Casi todos los medios que se han utilizado para demostrar la existencia de Dios son buenos y podrían servir si fuesen perfeccionados.

Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano

Leibniz situó a Dios en el centro de la reflexión metafísica, y por eso asoció la pregunta más radical que la filosofía se ha hecho a lo largo de su historia a la demostración de la existencia de Dios. Esta pregunta es la referida al ser. Los antiguos griegos ya se la habían hecho: «¿Qué es el ser?». Una vez que la filosofía medieval adoptó la noción cristiana de creación, la pregunta fue otra: «¿Por qué existe el ser?». Leibniz la reformuló de una manera aún más radical a la luz de su optimismo metafísico y de su principio de razón suficiente: «¿Por qué existe algo más bien que nada?». Si el mundo existe es porque hay una razón para ello; era posible que no fuera y, sin embargo, es.

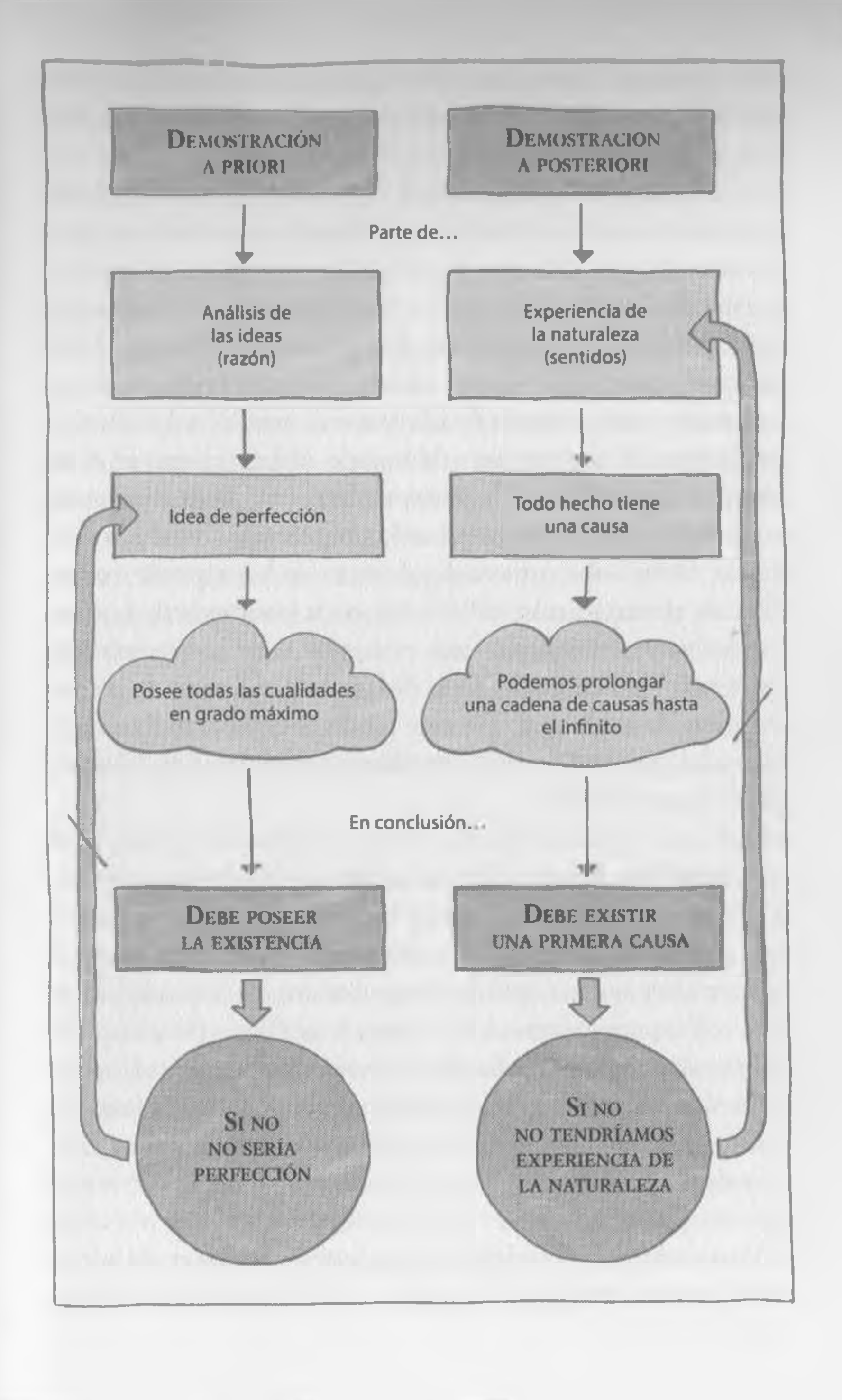
Si la esencia de lo real es lo posible, la demostración de la existencia de Dios no se debe remitir a la mera idea de Dios que el hombre tiene en su mente, tal como hicieron san Anselmo y Descartes, sino a su posibilidad. Antes que la existencia de Dios, pues, es necesario demostrar su posibilidad; es decir, de lo que se trata es de ver si la idea de Dios es posible. Y lo es: la idea de Dios es intrínsecamente posible por cuanto se asocia a la perfección infinita y una idea tal no puede albergar en sí misma ningún tipo de contradicción. Por tanto, Dios es posible. Además, esta idea referida a la divinidad agota la perfección de los posibles y como tal debe implicar automáticamente su existencia, por satisfacer inmediatamente la tendencia o *conatus* de toda posibilidad

LEIBNIZ, EL CONCILIADOR DE OPUESTOS

Si algo distingue la labor de Leibniz como pensador fue su pasión por tender puentes entre corrientes filosóficas consideradas antagónicas por el resto de pensadores de su tiempo. Es lo que hizo con la tradición aristotélica y el mecanicismo, y también con el racionalismo y el empirismo, de tal modo que dio lugar a una filosofía de sesgo nuevo, tradicionalmente adscrita al movimiento racionalista, pero que en el fondo supera sus límites. El acercamiento leibniziano a la idea de Dios es una prueba más del carácter conciliador e integrador de su filosofía, una vez que logró mostrar el carácter complementario de las dos grandes vías con las que a lo largo de la historia filósofos y teólogos habían querido demostrar la existencia divina, las demostraciones a priori y las demostraciones a posteriori, hasta entonces consideradas opuestas e incompatibles.

Dos vías, una misma conclusión

En el fondo, lo que el filósofo de Leipzig hizo fue establecer una vez más lazos entre el racionalismo y el empirismo, pues las demostraciones a priori son de corte netamente racionalista, esto es, se corresponden con las verdades de razón (aquellas eternas e intemporalmente válidas, dado que su contrario implicaría contradicción), mientras que las a posteriori tienen un sesgo empirista y se basan en las verdades de hecho, por definición contingentes y, por tanto, sujetas a la relación causa-efecto. Unas y otras verdades y demostraciones conducen a una misma conclusión —Dios existe—, aunque el camino hasta llegar a ella sea diferente. Así, si la vía apriorística lo hace a través de la necesidad de que la noción de perfección esté dotada de existencia (y la divinidad, por definición, no es otra cosa que perfección absoluta), la a posteriori parte de la observación de la naturaleza y de la necesidad de que exista una primera causa que no haya sido causada por otra anterior, es decir, una causa incausada a la que tradicionalmente se le ha dado el nombre de Dios. La clave sobre la que se sustenta toda esta síntesis leibniziana no es otra que su idea de la armonía preestablecida, por la cual cuerpo y alma —sentidos y razón—, como puede leerse en la *Monadología*, «son representaciones del único y mismo universo».


DEMOSTRACIÓN A PRIORI
DEMOSTRACIÓN A POSTERIORI
Parte de...
Análisis de las ideas (razón)
Experiencia de la naturaleza (sentidos)
Idea de perfección
Todo hecho tiene una causa
Posee todas las cualidades en grado máximo
Podemos prolongar una cadena de causas hasta el infinito
En conclusión...
DEBE POSEER LA EXISTENCIA
DEBE EXISTIR UNA PRIMERA CAUSA
SI NO NO SERÍA PERFECCIÓN
SI NO NO TENDRÍAMOS EXPERIENCIA DE LA NATURALEZA

a la existencia. Por tanto, Dios además de ser posible, existe. Esta es la demostración a priori de la existencia de Dios ofrecida por Leibniz.

Toca ahora la demostración a posteriori, que el filósofo formuló del siguiente modo: la realidad es un continuo compuesto por una serie de términos que ocupan un puesto imprescindible en el conjunto del cosmos y que están dispuestos en dependencia unos con respecto a otros, de tal manera que la razón de ser de cualquier mónada y de los hechos que experimenta está en otra mónada que está armonizada con ella. La cadena de razones se prolongaría indefinidamente si no existiera una mónada absolutamente necesaria que poseyera en sí misma y no en otra mónada la razón de su propia existencia. Debe haber una causa primera de lo existente que no necesite de una razón suficiente previa para existir, que sea suficiente por sí misma. Esta es la razón de la que parte la existencia y proceder del resto de las cosas, del resto de la serie encadenada de lo real. De este modo, y como escribió en la *Monadología*, ambos tipos de demostración son igualmente válidos para Leibniz:

> Así solo Dios (o el ser Necesario) tiene el privilegio de que es preciso que exista si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no encierra ningún límite, ninguna negación y por consiguiente ninguna contradicción, solo basta con esto para conocer la existencia de Dios a priori. [...] Pero acabamos de probarla a posteriori, puesto que existen seres contingentes que no podrían tener su razón última o suficiente sino en el ser necesario, que posee en sí mismo la razón de su existencia.

En su recuperación de las formas sustanciales y en su adopción de una visión preformativa de la naturaleza, Leibniz

tomó el finalismo aristotélico y lo insertó en una interpretación vitalista del cosmos que debía ser compatible con la afirmación de las causas eficientes, únicas existentes para el mecanicismo cartesiano. Esta integración requería también la aceptación de un Dios que es arquitecto, que pone en funcionamiento la máquina del mundo implementando unas leyes en la naturaleza y unas evidencias matemáticas en la mente humana para su conocimiento. Pero este Dios es fundamentalmente mónada rectora, rey cuidadoso del mundo, que se hace presente en el devenir de los acontecimientos, no de modo ocasional y milagroso, sino en virtud de un acto creador perfecto y único que funda una armonía preestablecida entre todas las mónadas del cosmos. Estas desarrollan paulatinamente los fines inscritos en su propia naturaleza desde ese momento de la creación, fines para los que dichas leyes naturales y matemáticas son un medio.

El mejor de los mundos posibles

Para que los filósofos acojan la idea de un Dios monarca del universo es preciso ahondar en la pregunta metafísica sobre el ser. No basta preguntarse por qué existe el ser y no la nada, sino que esta pregunta debe completarse con esta otra: ¿por qué lo que existe es así y no de otra manera? La respuesta ofrecida por Leibniz fue la réplica a aquellos que, como Arnauld, le habían acusado de defender un fatalismo ciego al estilo de Spinoza. Para el alemán, Dios no solo puso en marcha la inmensa maquinaria del reloj universal. Previamente decidió libremente crear el mundo. Ese acto de creación es a la vez un ejercicio de cálculo racional y un acto moral derivado de su bondad. Se definía lo posible como un conjunto de características que no entran en contradicción

y que forman una unidad. El mundo es una combinación de posibilidades coposibles entre sí. Como unidad o conjunto de posibles es en sí mismo un posible, y por tanto sus componentes no entran en contradicción. Así pues, el mundo en tanto que posible mismo no puede presentar ningún resquicio de contradicción o absurdo. Ya es bueno por el hecho de ser posible.

Pero Dios tuvo ante sí infinitas combinaciones de posibilidades que no entraban en contradicción, todas ellas, por tanto, buenas. Debió, pues, elegir entre una inacabable variedad de mundos buenos dotados de *conatus*, esto es, tendentes a la existencia. Ante tal variedad la elección era necesaria y es al filósofo a quien le corresponde el ejercicio de buscar la razón suficiente por la cual la divinidad ha dotado de existencia a la combinación de posibilidades que constituye nuestro mundo y no a otro. Esa razón no es otra que Dios realizó un cálculo entre los mundos posibles y, tras dicho cálculo, llevó a la existencia el que se manifestó como el mejor. Por tanto, el mundo no solo es bueno, sino que es también el mejor.

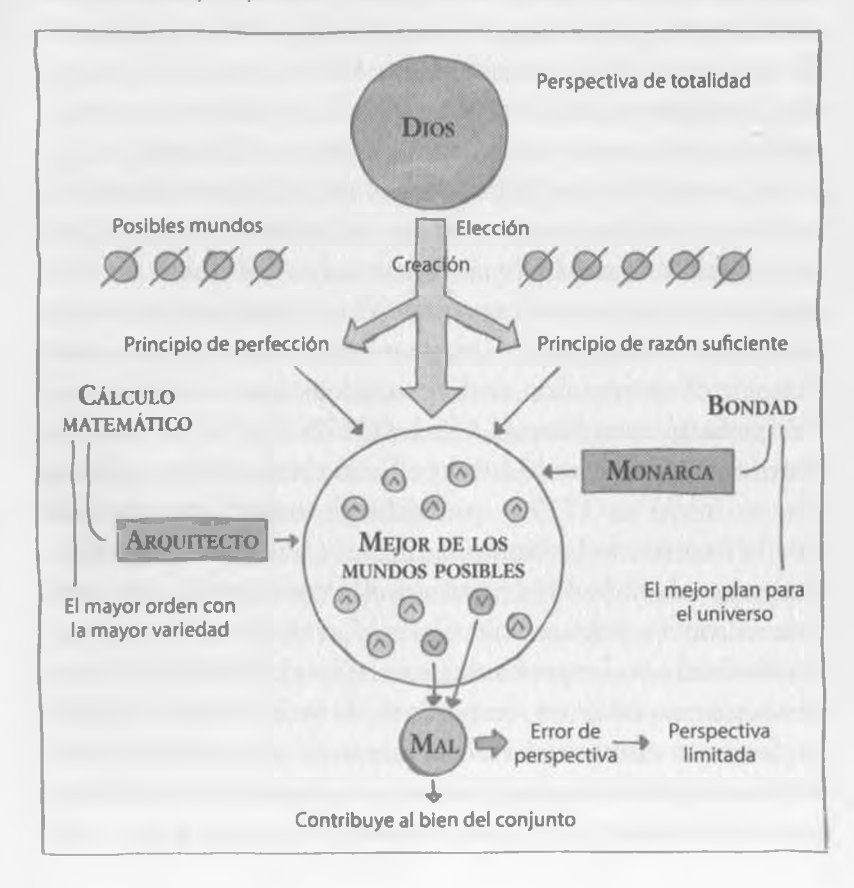
Ante tal respuesta a la pregunta de por qué el mundo es así y no de otro modo el sabio tan solo puede adoptar una actitud optimista y una alegría profunda ante la idea de un Dios que no se ha visto sujeto por una necesidad absoluta a crear su obra, sino que tal necesidad es hipotética. Dicha necesidad no elimina en ningún caso la elección libre, de modo que se puede concebir que este mundo fuera de otra manera.

La polémica con Clarke

El sistema de la armonía preestablecida fue la respuesta de Leibniz a los teólogos que lo acusaban de olvidar al Dios

DIOS, UN RELOJERO BONDADOSO

Leibniz logró sintetizar la visión de un Dios arquitecto —tal como lo concibe el mecanicismo— con la de un Dios que gobierna el mundo e inserta en él el programa de su desarrollo futuro, más propio del finalismo aristotélico. Es un Dios que, en el momento de la creación, se muestra como un científico capaz de calcular cuál de las infinitas combinaciones de posibles es la mejor para ser llevada a cabo y un monarca bondadoso que decide con el objetivo de dotar al mundo de un devenir óptimo. El resultado es el mejor mundo posible, dotado de una diversidad infinita ordenada matemáticamente y donde todo tiene una razón suficiente por la que es así y no de otro modo. Cualquier hecho que el hombre perciba como malo es solo el resultado de su perspectiva limitada en el conocimiento del universo.



monarca del universo y, a la vez, una refutación del gobierno divino defendido por esos mismos teólogos y por pensadores como Malebranche, gobierno que se traducía en una intervención sobrenatural de Dios en el mundo. En algún punto, el de Leipzig sostuvo las mismas posiciones que Bossuet y Arnauld, pues consideraba que la idea de un Dios entendido como mero arquitecto, causa eficiente de la gran máquina del mundo pero no causa final de las cosas, impedía ofrecer una explicación satisfactoria y completa de la realidad y sometía al mismo Dios al reino de la imperfección. Fue el caso de la noción de Dios que se halla en el trasfondo de los avances en el terreno de la mecánica llevados a cabo por Newton.

De la suprema perfección de Dios se sigue que, al crear el universo, ha elegido el mejor plan posible.

Principios de la naturaleza y de la gracia

La cuestión sobre la invención del cálculo infinitesimal no fue la única causa que enfrentó a Leibniz y Newton. Otra fue el debate que el alemán inició sobre las carencias de la explicación del mundo presente en los *Principia Mathematica* del inglés, si bien en este caso su interlocutor no fue directamente Newton, sino uno de sus seguidores, el filósofo y clérigo anglicano Samuel Clarke (1675-1729). La polémica entre ambos se articuló a través de una rica correspondencia que se inició en 1715 y quedó trágicamente interrumpida por la muerte de Leibniz un año más tarde. Su origen, sin embargo, data de 1714, cuando el filósofo envió una carta a la entonces princesa de Gales, Carolina de Brandeburgo-Ansbach, en la que hacía una crítica explícita del sistema newtoniano por ir en detrimento de la «teología natural», es decir, en contra del razonamiento filosófico sobre Dios. Desde ese momento la princesa se convirtió en mediadora entre el filósofo y el fiel seguidor de Newton, quien pare-

ce que contribuyó desde bastidores a elaborar las respuestas que su discípulo Clarke remitía al alemán.

De lo que Leibniz acusaba a Newton era de introducir en sus *Principia* una filosofía materialista, por la cual los cuerpos se encuentran en un continente o espacio cuya naturaleza tiene que explicarse de modo que sea coherente con la ley de gravitación universal, que formula la atracción a distancia de esos mismos cuerpos. No menos artificiosa le resultaba al alemán la noción de espacio dada por los newtonianos: era el *sensorium Dei*, un órgano del que se sirve Dios para conocer las cosas y que le hace omnipresente en la naturaleza. Si a ello se añade que Newton había sido incapaz hasta la fecha de explicar desde el mero experimento científico el fundamento último de la atracción de los cuerpos (de hecho, en la edición de su *Óptica* de 1717 llegó a afirmar que dicha atracción se produce en virtud de causas que resultan «desconocidas»), se entiende que Leibniz calificara toda su explicación científica de sesgada y parcial, y subrayara la necesidad de completarla con una explicación metafísica. Para él, la afirmación de un Dios que conoce el mundo a través de un espacio que le sirve de órgano cognoscitivo y que le permite intervenir en la naturaleza, además de implicar la defensa de la corporalidad de Dios, era solo un añadido teórico que se alejaba de la voluntad de coherencia y profundidad propia del saber filosófico.

Otra explicación parcial la encontró en la cuestión 28 de los *Principia*: la evidencia de que los cuerpos pierden progresivamente el movimiento al que están sometidos y es necesario que Dios los impulse de modo intermitente para mantener su funcionamiento. Esto implicaba no solo reafirmar la materialidad de Dios, sino que su creación es imperfecta y que, por tanto, debe ser reparada periódicamente. Por este motivo, las explicaciones de Newton cuando necesitaba enfrentarse

al fundamento último de la naturaleza resultaban contrarias a la «teología natural», porque constituían una contradicción en sus términos al someter a Dios a la imperfección y quitarle un papel protagonista en el diseño de las leyes físicas. Leibniz defendió que las leyes de la naturaleza explicitadas en un lenguaje matemático debían subsumirse a otras leyes más generales que dieran razón del porqué último de las cosas. Con ello evitó la contradicción de un Dios imperfecto. Las leyes mecánicas son las mejores leyes posibles para el funcionamiento de los procesos naturales, pero su presencia en la naturaleza responde a una finalidad previa y originaria: el principio de razón suficiente, en virtud del cual Dios eligió la mejor combinación de posibilidades entre las cuales estaban las leyes mecánicas. Estas leyes expresadas por los nuevos científicos como verdades matemáticas sometidas al principio lógico de identidad o de contradicción —es decir, son así y no pueden ser de otro modo, pues su contrario implicaría contradicción— pierden su carácter absoluto en virtud del principio de razón suficiente. La pretensión de considerarlas absolutas se manifestaba en el estilo de razonar de los newtonianos, que ajustaban a dichas leyes cualquier otra realidad metafísica a explicar, realizando afirmaciones inconsistentes como la definición del espacio como *sensorium Dei* o la atribución de la gravitación universal a causas desconocidas o a la intervención ocasional de Dios en el mundo. Para Leibniz, Dios podría haber elegido otras leyes para el funcionamiento de la naturaleza. En consecuencia, las leyes mecánicas pierden su carácter estrictamente matemático. No son verdades de razón, sino verdades de hecho. Se hace concebible que pudieran ser de otro modo en virtud de la finalidad divina de llevar a la existencia el mejor conjunto de posibilidades.

Cada mónada contiene en sí el resto del universo desde una perspectiva única. Su relación con las otras mónadas es

armónica en virtud de un acto creador, que dota de finalidad al conjunto de la naturaleza. Dios, como mónada rectora, es capaz de percibir el orden total que él mismo ha creado. Su perspectiva es una perspectiva de perspectivas. La tarea del filósofo debe ser entonces la de intentar acercarse mediante el uso de la razón a esa perspectiva y desde ella ver el mundo como una unidad o totalidad donde sus partes nunca pueden entrar en contradicción. Si el sabio es capaz de ello logrará disfrutar de la alegría propia de aquel que vive bajo un destino que es resultado de la elección del mejor de los mundos posibles.

Esta alegría compartida gracias a la evaluación racional es lo que permitiría, para el sabio de Leipzig, superar las diferencias en el terreno de las verdades de fe. Por este motivo nunca quiso abandonar el protestantismo, a pesar de que muchos de sus amigos e interlocutores eran católicos y un buen número de ellos conversos desde el luteranismo o el calvinismo. Es más, probablemente su espiritualidad era más próxima a la católica, pero él estaba convencido de que no era necesario cambiar de confesión cuando todas las perspectivas de este mundo tienden armónicamente a complementarse. Quiso así que su propia biografía fuera un ejemplo de que la concordia es posible si se privilegia el uso de la razón sobre la creencia ciega.

Capítulo 4

EL MAL EN EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES

El diálogo filosófico derivado de la reflexión sobre Dios pone a la razón ante el desafío más complejo con el que puede enfrentarse: justificar la bondad divina ante la experiencia del mal. La audaz respuesta ofrecida por Leibniz pasó a ser la dimensión más influyente de su pensamiento.

La amistad de Leibniz con las mujeres de la casa de Hannover dio lugar a un diálogo del que nació una rica reflexión sobre los desafíos más complicados para la razón. Una de sus corresponsales fue Sofía Carlota, hija de su estimadísima amiga Sofía y del duque Ernesto Augusto. En 1684 se había casado con Federico III, margrave elector de Brandeburgo, con quien vivía en Berlín, en el palacio de Lützenburg, más tarde bautizado con el nombre de Charlottenburg en su honor. No era para menos, pues gracias a su iniciativa el palacio se convirtió en el marco de espléndidos bailes de máscaras, representaciones teatrales, festivales de música y debates filosóficos cuya fama se extendió rápidamente por todas las cortes europeas. Y aún más a partir de 1701, cuando Brandeburgo se convirtió en el reino de Prusia y el margrave Federico III pasó a ser el rey Federico I, siendo Sofía Carlota su primera reina consorte.

Leibniz tuvo ocasión de pasar varias temporadas en Berlín, trabajando simultáneamente para la corte de Hannover y la de Brandeburgo-Prusia en virtud de la vinculación fa-

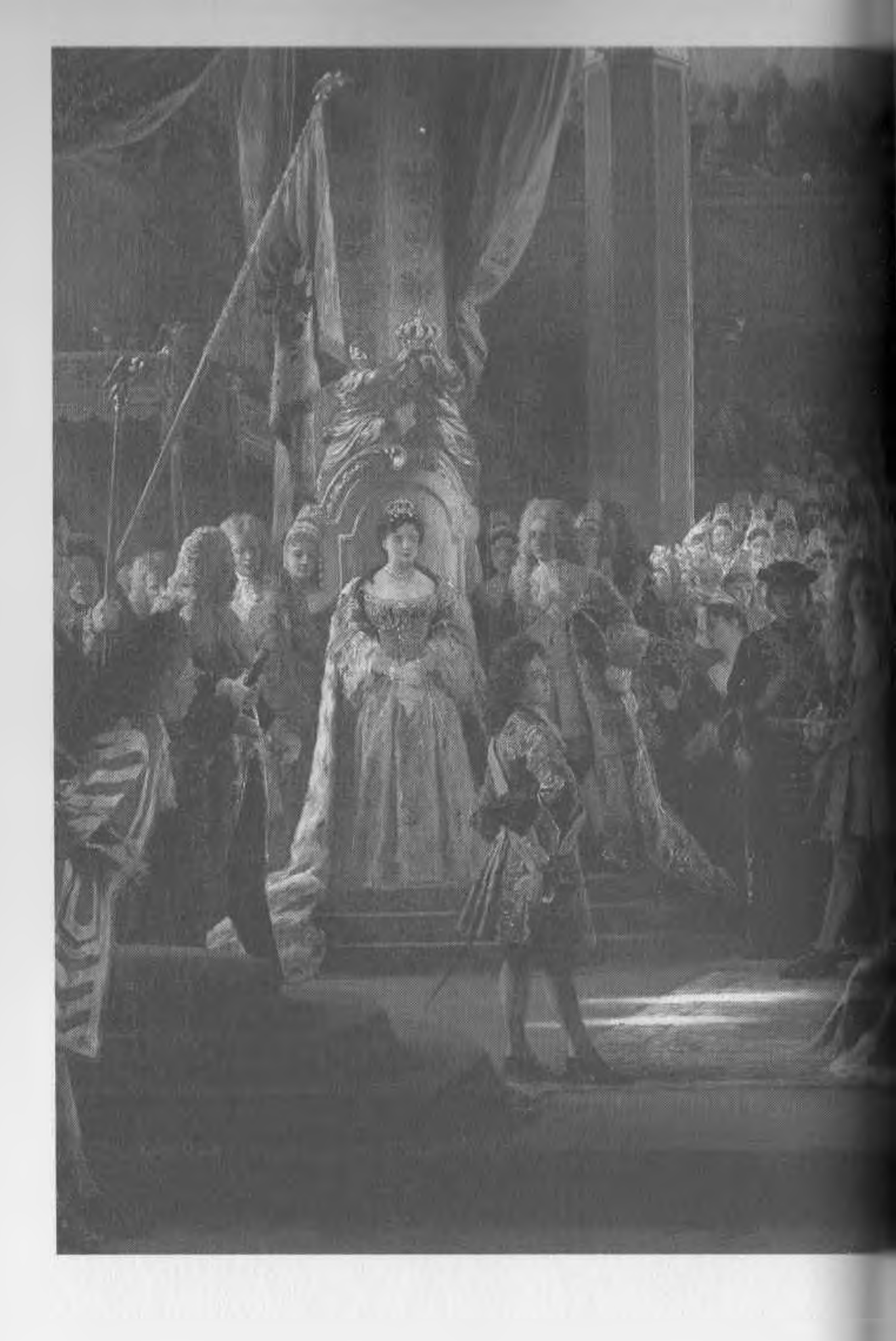
miliar que unía ambas casas. En agosto de 1698, dos meses después de la muerte de su padre el duque Ernesto Augusto, Sofía Carlota invitó al filósofo a visitar su corte. La esposa del margrave veía en él a un amigo de su madre, alguien conocido pero no demasiado próximo, cuya cercanía estimaba sería de gran provecho para saciar su inquietud intelectual. Después de varios aplazamientos, Leibniz llegó al fin al nuevo palacio, por entonces aún en construcción, y allí empezó a forjar con la joven una amistad mucho más intensa y apasionada que la que tenía con su madre. Durante esa primera visita asistió a la fastuosa boda de Luisa Dorotea Sofía, hija de Federico de un matrimonio anterior, con el príncipe Federico de Hessen-Kassel. Posteriormente, se celebró un baile de máscaras para el cumpleaños del futuro rey de Prusia que incluía una representación teatral en la que Leibniz debía participar con un papel cómico. Amablemente, el duque de Wittgenstein se brindó a sustituir en esta tarea al filósofo.

Desde entonces, las visitas a Berlín se sucedieron, pero quizá la más fructífera fue la del verano de 1702, período en el que Leibniz y Sofía Carlota sostuvieron intensas conversaciones filosóficas de las cuales se han conservado unas notas que constituyen un importante legado para la historia del pensamiento. En ellas se aprecia cómo el sabio de Leipzig instruyó a la reina en algunos de los principios clave de su filosofía del conocimiento y de su sistema metafísico, como el innatismo virtual, la armonía preestablecida y la inmaterialidad de las sustancias. Y no se quedaron ahí, pues ambos abordaron también el primero de los que Leibniz consideraba grandes «laberintos» para la razón humana: el problema del mal y la libertad.

Paralelamente a estas visitas y debates, Leibniz realizó una importante labor como diplomático y científico al servicio

de Brandeburgo-Prusia. Su proyecto más destacado fue la creación de la Academia Prusiana de Ciencias de Berlín en 1700, con la que hizo realidad el antiguo sueño de Erhard Weigel, su profesor de matemáticas en Jena. Esta sociedad debía imitar a las de París y Londres, pero se debía distinguir de ellas por su carácter filantrópico. Era, por tanto, una institución que no debía velar solo por incrementar el conocimiento de los más sabios, sino también por mejorar la calidad de vida de los habitantes del reino. Como su primer director, Leibniz se propuso llevar a cabo varios proyectos que contribuyeran a este fin. Entre ellos destacaban el envío de una misión protestante prusiana a China que ayudara a incentivar el comercio; la promoción del diálogo entre los teólogos de Brandeburgo y Hannover para la unión de los diferentes credos protestantes; el desarrollo de la silvicultura y la mejora del arbolado de Berlín mediante la plantación de moreras, y el drenaje de tierras pantanosas para incrementar los beneficios agrarios. Durante seis meses, entre el invierno de 1706 y la primavera de 1707 el filósofo trabajó en exclusiva para la Academia, a la que quiso dotar también de una publicación periódica, lo que sería la revista *Miscellanea*. Su primer número se publicó finalmente en 1710, con artículos sobre temas tan diversos como el fósforo, la lingüística y las naciones o la aurora boreal.

La última visita de Leibniz a Lützenburg tuvo lugar el 11 de enero de 1705. Veinte días después, la reina Sofía Carlota murió inesperadamente de neumonía a la edad de treinta y seis años. Tal era el afecto y admiración que el filósofo sentía por su amiga, que esa pérdida le puso al borde de una grave enfermedad. Incluso los embajadores extranjeros le hicieron llegar sus condolencias, sabedores de la estrecha relación que tenía con la difunta. En homenaje a ella, Leibniz escribió un largo poema en alemán, en el cual, en clave





El 18 de enero de 1701, en la ciudad de Königsberg, el margrave elector Federico III de Brandeburgo fue coronado rey de un nuevo reino, Prusia, en una solemne ceremonia recreada en esta pintura por Anton von Werner (1843-1915). La discípula y gran amiga de Leibniz, Sofía Carlota de Hannover, se convirtió así en reina consorte. Hasta la muerte de ella en 1705, el filósofo participó activamente en la vida de la corte, que quedó establecida en Berlín.

monadológica, elogiaba sus facultades sobrehumanas y la incluía entre las almas racionales que buscan la perfección. Y no paró ahí: el enorme vacío y desconsuelo que el pensador experimentó ante tal pérdida pudo ser un acicate para poner por escrito todas las conclusiones a las que había llegado sobre el problema del mal en las largas conversaciones que ambos, reina y filósofo, habían sostenido en los jardines de la corte de Berlín.

SI DIOS EXISTE ¿POR QUÉ PERMITE EL MAL?

El filósofo protestante Pierre Bayle (1647-1706) es uno de los grandes intelectuales que integran el amplio abanico de interlocutores sobre los que Leibniz cimentó su creación filosófica. Refugiado en Holanda y crítico con la intolerancia religiosa de Luis XIV, en 1697 había publicado el *Diccionario histórico-crítico*, obra en la que, anticipando el espíritu de la Ilustración, recopilaba las ideas de figuras relevantes en la historia del pensamiento, añadiendo notas críticas que provocaban la reflexión en el lector. Este trabajo fue realmente exitoso y situó a Bayle en el centro de la intelectualidad europea. Entre sus admiradoras se hallaba Sofía Carlota, quien tuvo la oportunidad de conocer al filósofo en un viaje a Holanda y de mantener con él una profunda conversación. Dada la vinculación de la reina con Leibniz, no es de extrañar que quisiera que este y Bayle entraran en contacto y pusieran en común sus respectivas posturas sobre temas tocantes a la relación entre la fe y la razón. Ambos pensadores, sin embargo, ya se conocían, pues durante la década de 1680 el alemán había intentado obtener del francés una opinión razonada sobre su sistema de la armonía preestablecida. La respuesta llegó, finalmente, en el mis-

mo *Diccionario*, en el que Bayle parecía optar por la postura ocasionalista de Malebranche y, consecuentemente, expuso una serie de argumentos que pretendían poner de manifiesto las contradicciones del sistema leibniziano.

Tras la muerte de Sofía Carlota, Leibniz consideró que el mejor homenaje que podía rendir a su amiga era satisfacer su insistente demanda de poner por escrito sus respuestas a las ideas de Bayle en relación a la imposibilidad de armonizar fe y razón. De este modo, retomó las notas de sus largas conversaciones en los jardines del palacio sobre la providencia, el origen del mal y la libertad, y redactó la más amplia y elaborada de sus obras, también una de las más optimistas y audaces, a la que tituló *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.* El término «teodicea» es un neologismo que significa etimológicamente «justificación de Dios» y que Leibniz forjó expresamente para describir el contenido de esas páginas. De hecho, su novedad hizo que el título se llegara a confundir con un posible pseudónimo, pues la primera edición se publicó en 1710 de forma anónima por el rechazo del filósofo a figurar tomando partido en ningún escrito de corte teológico. La segunda edición de 1712 se publicó ya con su nombre evitando así mayores equívocos. Bayle, sin embargo, no pudo responder al reto lanzado por Leibniz con este tratado: había muerto en 1706.

El hombre y la experiencia del mal

Para Bayle, la razón no cuenta con potencialidad suficiente como para hacer frente a una justificación de la bondad de Dios ante la experiencia humana del mal. En cambio, para Leibniz el silencio es inaceptable ante el primero de

los laberintos que plantea la razón al hombre: la cuestión del mal y la libertad humana. El alemán estaba convencido de que las verdades de la razón y las provenientes de la fe no pueden contradecirse, y sobre esta base levantó el edificio de la *Teodicea*. Todo responde a un principio de razón suficiente: la revelación no puede ir en contra de las verdades racionales, pues ambas forman parte del plan armónico de Dios. Es cierto, la revelación y la teología pueden ir más allá de la razón, pero nunca entrar en contradicción con esta. Al contrario de lo que defendía santo Tomás de Aquino, ante la contradicción no es la razón la que debe revisar sus procedimientos, sino los dogmas de fe. Desde este convencimiento, Leibniz creía posible dar una respuesta estrictamente racional al gran desafío del mal.

Dios, por un maravilloso arte, hace que todos los defectos de estos pequeños mundos se conviertan en el mejor ornamento de su gran mundo.

ENSAYOS DE TEODICEA

Leibniz comenzó su tarea de justificar racionalmente la existencia del mal en consonancia con la bondad de Dios con una consideración: la de que el hombre tiene la experiencia de tres tipos de desdicha. El primero de ellos es el mal metafísico, que es la limitación o imperfección propia de todos los seres creados, por la cual se diferencian de Dios, único ser perfecto. El segundo es el mal físico, que se identifica con la experiencia del dolor, propia de las enfermedades, las catástrofes naturales o las desgracias sobrevenidas, en muchas ocasiones sufridas sin ser merecidas, lo que hace pensar a quien las padece en una suerte de injusticia. El tercero y último es el mal moral, que es el resultado del pecado y la inmoralidad del hombre, consecuencia de un mal uso de su libertad. Los asesinatos, las violaciones, las traiciones, los engaños o cualquier abuso de un



LA PROVOCACIÓN DE BAYLE A LEIBNIZ

En su *Diccionario histórico-crítico*, Pierre Bayle (retratado aquí por Louis Ferdinand Elle el Joven) no desaprovechó la oportunidad de atacar el sistema de la armonía preestablecida de Leibniz. Y lo hizo a través de la descripción de las sensaciones experimentadas por un perro golpeado: en un mundo regido por la armonía preestablecida se podría concebir que el perro pasara del placer al dolor de modo espontáneo, aunque estuviera solo en el universo, sin verse afectado por un agente externo. El ejemplo resultaba punzante para Leibniz por la comparación que Bayle hacía con el ocasionalismo, al que dotaba de mayor consistencia racional. El alemán respondió con una carta en la que insistía que hay una causa exterior efectiva del dolor del perro al ser golpeado, pero los medios para su intervención son las leyes generales preestablecidas desde el origen de los tiempos.

hombre contra un semejante son algunos ejemplos de este tipo de mal.

El ejercicio de justificación deberá abarcar, por tanto, las tres formas que el hombre tiene de experimentar el mal.

> El mal que se da en las criaturas racionales solo se da por una voluntad consecuente, como envuelta en el mejor plan posible.
>
> *Ensayos de Teodicea*

Respecto al mal metafísico cabe decir que Dios no tuvo la posibilidad de crear otros dioses y que, por tanto, este tipo de mal debe entenderse como una mera privación, como la limitación propia de las mónadas creadas, cuyas percepciones son imperfectas pues no constituyen nunca una perspectiva de totalidad, sino una mera perspectiva parcial. El mal físico y el mal moral requieren de una justificación más afinada, pues el hecho de que Dios los permita implica aceptar que sujetos bondadosos caigan inmerecidamente en la desdicha o que la naturaleza humana, culminación de la creación divina, se corrompa fácilmente. La respuesta de Leibniz para justificarlos se basa de nuevo en la afirmación de que ambos no son necesarios, sino solamente posibles. Dios elige sobre un conjunto de posibilidades coposibles entre sí, sobre un todo. Es decir, Dios elige en virtud de una «voluntad consecuente» y no según una «voluntad antecedente», elige sobre la totalidad y eso incluye el dolor y el pecado como parte del mejor de los mundos posibles. Dios quiere antecedentemente lo bueno y rechaza lo malo, pero quiere consecuentemente lo mejor. No quiere el dolor y el pecado en sí mismos, pero estos están incluidos dentro del mejor de los planes posibles que podía llevar a la existencia. El mal, por tanto, es simplemente un «mal concomitante», idea que adoptó del estoicismo antiguo. Es decir, cualquier mal no debe en ningún caso concebirse como una realidad en sí

misma, sino como algo subordinado a la totalidad absolutamente racional y perfecta que forma el cosmos. Es necesaria la experiencia particular del mal para que exista un bien mayor.

Ahora bien, en una primera evaluación racional, esta defensa que Leibniz hace de un Dios bondadoso creador de un orden preestablecido parece anular la existencia de la voluntad libre en los hombres. Este tema, la justificación de la existencia de la libertad humana, aparece también tratado en las páginas de la *Teodicea*.

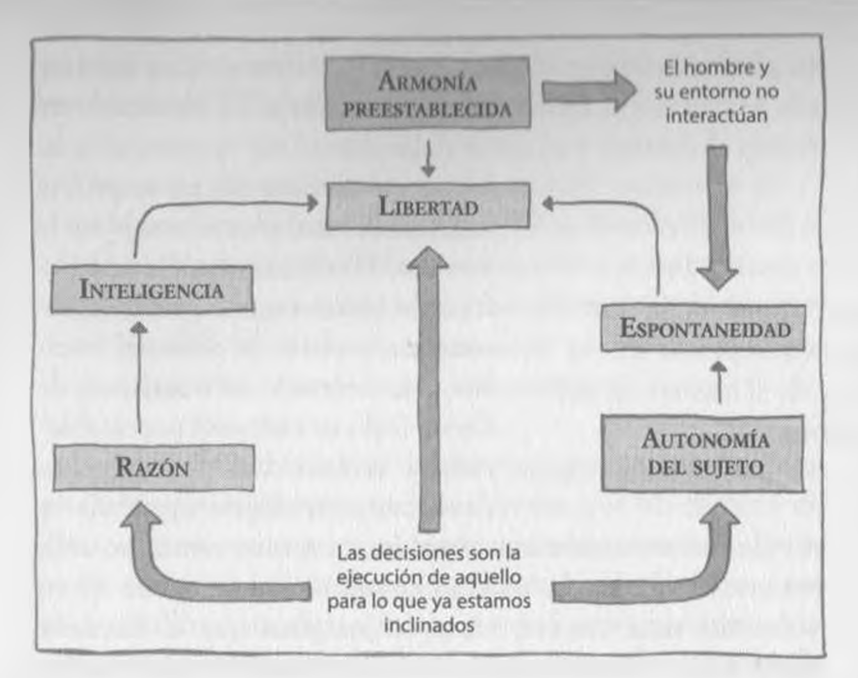
SI TODO ESTÁ PREESTABLECIDO, ¿ES EL HOMBRE LIBRE?

La diferenciación leibniziana entre necesidad hipotética y necesidad absoluta se relaciona con el problema de la libertad. La existencia de los posibles salva a los acontecimientos que ocurren en el mundo de una necesidad ciega, de un fatalismo radical, ya que siempre es concebible pensar que las cosas podrían haber sido de otro modo. Leibniz defendió que la libertad es compatible con el destino, pues del mismo modo que los acontecimientos mundanos no están sujetos a una necesidad absoluta, las acciones humanas también han de ser consideradas como liberadas de tal sujeción. Al igual que sostuvo la ausencia de necesidad absoluta o metafísica en los decretos de Dios dada su capacidad de elegir, en el caso del hombre, a pesar de que sus actos están engarzados en la cadena causal, su capacidad de elegir también se sigue reconociendo y, con ello, su libertad. La predeterminación de los acontecimientos no anula el acto de elección que precede a las acciones humanas.

Leibniz necesitó de una precisión terminológica para poder tomar una vía media entre los extremos, del mismo

modo que la idea de necesidad hipotética resolvía la antinomia entre destino y existencia de los posibles. Se debe distinguir, por tanto, entre una determinación absoluta en la realización de las acciones y una «inclinación» para realizar lo que de antemano está preestablecido que vamos a realizar. Al igual que todo está sujeto a una necesidad hipotética sin dejar de estar determinado, los actos pueden ser libres sin dejar de formar parte del encadenamiento de sucesos predeterminados que constituye el mejor plan de los posibles. La inclinación es la que permite, precisamente, que la libertad sea tal por contraposición a la pura indeterminación. Si el hombre no estuviera inclinado no habría deliberación y, por tanto, no podría actuar eligiendo una opción frente a otra. Leibniz retomó aquí la clásica paradoja del asno de Buridan, que ya Bayle había tratado en su *Diccionario*. Jean Buridan fue un filósofo del siglo XIV que sostenía la posibilidad de que la voluntad retrasase la elección entre dos opciones para evaluar desde la mera razón cuál de las dos es mejor. Críticos posteriores formularon la mencionada paradoja del asno para satirizar la postura de Buridan: según ella, un asno podría morir de hambre si se diera la circunstancia de que tuviera que elegir entre dos montones de heno completamente idénticos. La indeterminación acabaría con su vida, al no verse inclinado de antemano por ninguna de las dos opciones. Leibniz afirmó que tal situación no podría darse en ningún caso en virtud del preestablecimiento de los acontecimientos y criticó explícitamente las contradicciones en la posición que Bayle defendió confusamente en su artículo del *Diccionario*, que parecía favorecer la indeterminación de la libre voluntad.

Si la libertad está subordinada a la armonía preestablecida, es menester definir cuáles son sus notas constitutivas. Existen dos condiciones que son necesarias para poder ha-



La libertad leibniziana se resuelve en la aceptación racional de que estamos inclinados, en virtud de la armonía preestablecida, a realizar las acciones que llevamos a cabo.

blar de libertad: inteligencia y espontaneidad. La primera viene a ser la necesidad de que el sujeto libre sea racional, tenga la capacidad plena de deliberar y, consecuentemente, de obrar moral o inmoralmente. La espontaneidad, por su parte, se traduce en una autonomía del sujeto que no se ve influenciado por nada exterior a sí mismo, llevando inscritos en sí los principios de su propia acción. Es decir, que la espontaneidad es una condición derivada de unas sustancias que «no tienen ventanas» y que «están grávidas de futuro», y que surge en la medida en que el hombre está inclinado desde un principio por la inteligencia divina en virtud del principio de lo mejor, lo cual, al mismo tiempo, le hace formar parte de la cadena del destino. El ser humano solo depende así de Dios y de su interior.

La inclinación está presente incluso en aquellas circunstancias en las que el sujeto cree estar menos determinado: el hecho de que el individuo realice una acción justificando

su elección en que le place hacerlo indica ya una tendencia previa hacia el objeto que le agrada. El hombre está sujeto al destino y el sabio debe descubrir su presencia en los acontecimientos y en su propia vida. Este ideal moral completa la noción leibniziana de libertad defendida como espontaneidad y autonomía: como se ha dicho, el hombre solo depende de sí mismo y de Dios. Toda su vida está preestablecida y la felicidad consistirá en descubrir con alegría que el devenir de los acontecimientos en los que interviene, no solo los que le vienen dados sino aquellos que se siguen de su voluntad, está inscrito en el mejor plan que el Creador pudo elegir. Pero en medio de esa autonomía y soledad de las sustancias hay algo que diferencia al hombre de Dios: que posee pasiones. En definitiva, que se sitúa en una perspectiva limitada que le hace en ocasiones interpretar la naturaleza de una forma irracional, contemplando los males como auténticas realidades. Debido a ello el hombre, si no es libre, no es porque la realidad física se lo impida sino porque él mismo está sujeto a las pasiones que le impiden ver con claridad que el mundo es el mejor de los posibles. El esfuerzo intelectual del sabio por acercarse a la perspectiva divina de totalidad es la medicina contra las pasiones y la verdadera fuente de libertad y felicidad para el hombre.

El alma tiene en sí misma una perfecta espontaneidad, de manera que solo depende de Dios y de sí misma en sus acciones.

Ensayos de Teodicea

El hombre es libre porque Dios ha incluido en su plan que así lo fuera, de modo que le ha otorgado una parcela de gobierno en la que poder ejercer la voluntad, como ocurre cuando el adulto induce mediante la instrucción y la seducción a que el niño elija la opción que ha evaluado como racionalmente mejor. El niño cree haber elegido, pero el res-

ponsable último de la acción es el adulto, como puede leerse en el artículo 147 de *Ensayos de Teodicea*:

> Dios entra de una manera oculta, porque suministra ser, fuerza, vida, razón, sin dejarse ver. Allí es donde el libre albedrío hace su papel, y Dios goza con estos pequeños dioses que ha tenido por conveniente producir, como gozamos al ver los niños en medio de ocupaciones que favorecemos o impedimos bajo cuerda, según nos cuadra.

El sabio tiene conciencia de que elige pero, al mismo tiempo, sabe que todo está predeterminado por un decreto de Dios, aunque ignora los acontecimientos concretos que le van a ocurrir y las acciones que va a realizar. Es libre pero el desarrollo de su vida es algo que está preestablecido desde la creación del mundo, a lo cual responde el hecho de que en sus decisiones se vea más inclinado por una cosa que por otra. En este sentido, Leibniz, para evitar un fatalismo ciego, sustentó su visión de la libertad en la ignorancia que el hombre posee ante los acontecimientos prefijados futuros. La libertad, entonces, ha de consistir no tanto en crear la propia vida cuanto en adaptarla a lo que la razón dice sobre lo que ya está preestablecido.

Leibniz hizo constantes esfuerzos por separarse del sistema metafísico de Spinoza. Pero muchos, entre ellos Bayle, le acusaron de defender con su sistema de la armonía preestablecida el mismo fatalismo absoluto que el holandés, por entender que su idea de inclinación no incluía la capacidad creadora que se le ha de suponer a la libertad. A pesar de las objeciones que situaban al alemán entre los racionalistas que habían puesto en jaque la libertad humana, la visión optimista del mundo resultante de su *Teodicea* caló profundamente en la cultura europea y se extendió entre la inte-

lectualidad que promovió unos años mas tarde los ideales de la Ilustración.

LA PROPUESTA ÉTICA: EL IDEAL DEL SABIO

La reflexión leibniziana sobre la realidad y Dios, y la consecuente visión del mal y la libertad tiene un objetivo de corte moral: conducir al hombre hacia la felicidad. Leibniz distinguió entre los reinos de la naturaleza y de la gracia, el primero de ellos relativo a las leyes que gobiernan los acontecimientos que rigen el mundo, el segundo a las normas morales para alcanzar la virtud. El concepto de «gracia» tiene un origen netamente teológico y se refiere a la intervención sobrenatural de Dios en su creación, una intervención que, según la doctrina tradicional cristiana, no anula la validez general de las leyes naturales. Desde su convencimiento profundo de que la razón es el punto común para dirimir las diferencias teológicas, Leibniz reinterpretó en un sentido estrictamente filosófico este término refiriéndose con él al ámbito de la moral y la libertad. Esto significa que aunque el reino de la naturaleza y el de la gracia se rijan por leyes diferentes, como el resto de verdades de hecho, las normas morales dependen en última instancia del principio de razón suficiente y, en consecuencia, del acto creador de Dios que determina el conjunto de los acontecimientos futuros. Aunque la libertad queda de este modo subsumida a la inclinación por la que se rigen todos los actos humanos, el sabio debe ser consciente de que la decisión libre es un eslabón absolutamente necesario de ese devenir predeterminado y, por tanto, no está en el plan divino que claudique de su condición de ser dotado de voluntad, como tampoco le está permitido arrojarse en brazos de un fatalismo cie-

go. Así pues, es su tarea conocer el reino de la naturaleza y sus secretos, pero también descubrir aquella determinación divina sobre lo que está bien y mal en las acciones humanas. Y, no menos importante, actuar en consecuencia tomando las decisiones pertinentes. El esfuerzo del hombre por alcanzar el bien, la concordia y la felicidad forma parte del mejor de los mundos posibles. Ejemplo de esta actitud es la biografía del propio filósofo, quien una y otra vez se volcó en cuerpo y alma en hacer realidad el sueño de alcanzar la unión y la paz de los europeos, sin que los frecuentes fracasos que cosechó le llevaran a claudicar en ningún momento.

En las páginas de la *Teodicea*, Leibniz menciona constantemente a los antiguos estoicos en los que se inspiró para forjar su idea del destino y para criticar la «razón perezosa» de aquellos que se niegan a descubrir el orden racional de los acontecimientos. Pero también quiso alejarse de ellos en ciertas consecuencias morales que extraían de su visión del mundo. De modo semejante a como lo hicieron aquellos estoicos, el de Leipzig sostuvo que el sabio debe usar su razón para conocer la perspectiva divina, es decir, tiene que adoptar una visión de totalidad en la consideración del universo como condición necesaria para alcanzar la felicidad. Aunque con una diferencia: solo Dios es capaz de contemplar el conjunto de su creación en un solo «golpe de vista», el continuo en su más ínfimo detalle, la bondad del todo. El sabio, en cambio, dado que no puede desentrañar los secretos del continuo, debe adoptar, como en el cálculo infinitesimal, una perspectiva aproximada que consiste en tomar en cuenta el todo por encima de las partes, la suma total por encima de los infinitésimos. La actitud del sabio comporta, en consecuencia, un optimismo propio del que se sabe parte de un universo creado en virtud de una racionalidad perfecta

y de una bondad infinita. Por eso el filósofo cristiano ha de adoptar una actitud alegre, a diferencia de los estoicos, cuya actitud era meramente apática, pues obviaron la existencia de un Dios transcendente creador del cosmos racional en virtud de una decisión libre. Este sabio cristiano sabe que todo está preestablecido voluntariamente para el desarrollo del mejor plan posible.

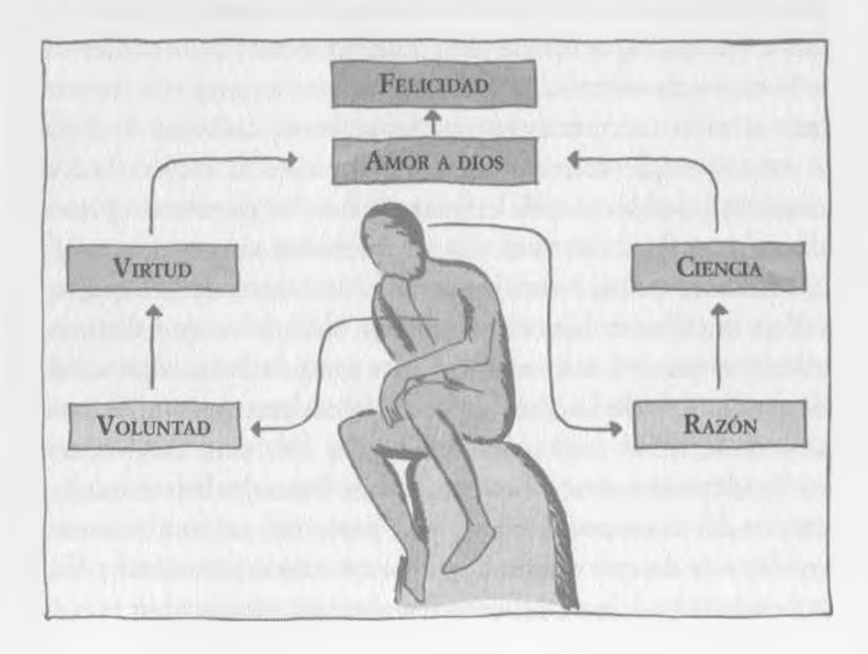
Otra visión del tiempo y del universo

El posicionamiento del sabio desde una perspectiva de totalidad le lleva a percibir el tiempo de un modo distinto. Ya no lo percibe como el hombre vulgar, de un modo lineal, sino que vive en un tiempo que tiene un carácter cíclico, donde el ritmo continuo de las cosas no le hace alterar su estabilidad anímica. Ahora percibe el tiempo como un «fenómeno bien fundado» y no como una realidad metafísica que le constriñe. Como la materialidad, la temporalidad es una mera forma de percibir los acontecimientos. Al sabio no le hace falta el tiempo como una sucesión porque puede acercarse a ver el enlace de las cosas como una totalidad, tanto espacial como temporalmente. Por ello Leibniz recurrió en varias ocasiones a la idea estoica del «eterno retorno» (*apokatastasis panton* en griego), por la cual el tiempo es un devenir cíclico que responde a un orden perfecto que rige la naturaleza. Tan convencido estaba de ello, que en 1715 llegó a escribir un opúsculo que tituló precisamente así, *El eterno retorno*.

Leibniz interpretó la historia como un despliegue de elementos que ya estaban contenidos en origen. El carácter lineal del tiempo posiciona al ser humano ante ella en un estado de incertidumbre ante la novedad que está por venir.

LA CIENCIA DE LA FELICIDAD

Uno de los temas recurrentes en la obra de Leibniz, y muy especialmente en los *Ensayos de Teodicea*, es el de la felicidad, tanto que incluso llegó a plantear la necesidad de fundar una ciencia nueva, basada en los principios que explican la naturaleza humana, que la tuviera como único objeto de estudio. A falta de ella, el filósofo consideraba que «la perfección es ser feliz y esa felicidad radica fundamentalmente en el amor», entendido este sobre todo como amor a Dios, el ente rector supremo que ha creado el mejor de los mundos posibles, y no como la mera posesión del ser amado, algo que lo único que hace es volver a los hombres insensibles y como estúpidos. No, la felicidad es un progreso continuo hacia un bien supremo y, por ello mismo, solo es posible si la persona acierta a encauzar correctamente la razón y la voluntad, de ahí que Leibniz estuviera convencido de que la filosofía, en tanto que sabiduría, es la auténtica base para alcanzar ese estado, pues consiste «en un perfecto conocimiento de los principios de todas las ciencias y del arte de aplicarlos». De este modo, «la sabiduría no parece otra cosa que la ciencia de la felicidad».



Por el contrario, si se opta por una visión cíclica, la estabilidad anímica no se altera por el ataque de aquellas pasiones que, como el temor, pueden aparecer en el alma humana si se cree sujeta a un azar propio de un tiempo que aún está por hacerse. Cada momento de la historia contiene en sí el devenir del mundo en su totalidad, igual que cada mónada contiene en sí el resto del universo. A finales del siglo XIX el filósofo Friedrich Nietzsche retomaría esta misma idea del eterno retorno en un sentido ético para llamar al hombre contemporáneo a un cambio de actitud ante la vida.

Esta perspectiva también hace que el sabio descubra su lugar en la inmensa cadena de seres que constituye el mundo. Como un altar barroco donde la rica diversidad de elementos decorativos conforma un todo ordenado, la naturaleza, en virtud del principio de continuidad, es el más variado de los mundos con el mayor orden posible, sin que sea concebible un mínimo resquicio de irracionalidad. En esa enorme cadena el hombre, como espíritu dotado de autoconciencia, ocupa la jerarquía inmediatamente inferior a la mónada rectora, a Dios. Pero esa misma conciencia que el sabio adopta sobre su lugar en el universo le lleva a concebir que todo lo creado pertenece al mejor de los mundos posibles y toda criatura posee un puesto de pleno derecho en la serie total. En su quehacer como matemático, Leibniz trabajó con las series numéricas, en las que se refleja esa idea de una diversidad de elementos que siempre contiene un orden o razón como totalidad. La alteración de cualquiera de los eslabones de la cadena supondría una alteración de la razón de dicha serie. Por este motivo, en su *Teodicea* se encuentran constantes llamadas a una moderación del antropocentrismo por parte del sabio y a tomar conciencia de que el hombre no está solo en el mundo. En esa cadena continua del ser no se puede menoscabar el pa-

pel de ninguna de las mónadas que componen este universo. Este argumento también fue utilizado por Leibniz en el contexto de la justificación del mal: Dios permite el mal en el ser humano porque conviene al conjunto de las criaturas. El filósofo emprende así una defensa de lo que hoy se denominaría «ecologismo».

Así pues, el sabio se ha acercado al conocimiento de la naturaleza, descubriendo su posición y aproximándose a la perspectiva divina de totalidad. Posteriormente actúa convencido de que su decisión voluntaria forma parte del plan total de acontecimientos. Pero si el resultado de su acción pone ante su conciencia la idea del fracaso, al sabio tan solo le queda permanecer tranquilo y alegre. En este sentido, la filosofía leibniziana también retomó la dimensión ética del estoicismo, en la misma línea que otros autores racionalistas. Desde el siglo XVI, en una Europa convulsa política y religiosamente en la que el individuo ve limitadas sus posibilidades de transformación de la esfera social, la reflexión moral se volcó en el control del mundo emocional y en el manejo de las pasiones con el objetivo de alcanzar la deseada tranquilidad interior. Descartes dedicó su última obra a las pasiones del alma y Spinoza instó en su *Ética* a someter esas pasiones al orden de la razón. Cierto es que los racionalistas, frente a la tradición estoica más rígida, dotaron a las pasiones de cierta dignidad por tratarse de fenómenos humanos. Lejos del ideal apático estricto, las pasiones se deben experimentar para saber dominarlas y comprenderlas como parte de ese orden total. El sabio leibniziano puede controlar este orden pasional cuando descubre que vive en el mejor de los mundos. El fracaso, lejos de ir acompañado de abatimiento, miedo o tristeza, debe unirse a la aceptación y a la alegría por cumplimentar aquello que contribuye a este plan resultado de la necesidad moral. La fortuna des-

favorable de los últimos años de vida del filósofo no redujo su firme voluntad y su entusiasmo por promocionar aquellas causas que consideró elevadas.

EL FINAL DE UN GENIO UNIVERSAL

El último paseo de Leibniz por los jardines de Lützenburg en otoño de 1704 reunió a sus tres discípulas: Sofía, Sofía Carlota y Carolina de Brandeburgo-Ansbach, sobrina de la segunda. A sus dieciocho años, Carolina había renunciado a convertirse en la esposa del archiduque Carlos de Austria, hijo del emperador del Sacro Imperio y pretendiente al trono de España durante la guerra de sucesión. Declinó semejante ofrecimiento para no tener que abandonar su fe protestante. Probablemente durante aquel encuentro en Berlín, Leibniz, haciendo gala de sus artes diplomáticas, ayudó a la princesa a redactar la renuncia. Para entonces, la joven ya se había enamorado de su futuro marido, Jorge Augusto, hijo del elector de Hannover Jorge Luis. Carolina entabló una gran amistad con el filósofo, con el que mantuvo también una fructífera correspondencia.

Pocos años antes de ese encuentro, en 1701, el Parlamento inglés dictó el Acta de Establecimiento, que determinaba que solo un monarca protestante podía ocupar el trono del país. De este modo, Sofía, que era nieta de Jacobo I de Inglaterra, se convirtió en heredera de la corona por ser la descendiente protestante más próxima a la reina Ana de Inglaterra. Uno de los artífices de esa declaración fue precisamente Leibniz, quien había realizado intensas y discretas labores diplomáticas a favor de ella y del acercamiento entre las cortes de Hannover y Londres. Sofía, sin embargo, nunca llegó a ser reina, pues falleció en junio de

1714, dos meses antes que la reina Ana. De este modo, fue su hijo, el elector Jorge Luis, el que se convertiría en Jorge I de Inglaterra. La corte de Hannover se trasladó entonces a Londres, pero lo hizo sin Leibniz, por quien el nuevo rey no sentía la admiración de sus antecesores. Es más, Jorge Luis no solo no lo quiso junto a él, sino que determinó que el filósofo no podría viajar a Londres hasta que no hiciera entrega del primer volumen de la historia de la dinastía Brunswick que el elector Ernesto Augusto le había encargado treinta años antes. A principios de 1715 se dictó una orden aún más severa, que prohibía que Leibniz realizara viajes largos. Quedaba claro que Jorge Luis había retirado su favor al genio y esa certeza auspició la creciente campaña de difamación que el filósofo sufrió en suelo inglés. Fue en ese clima, por ejemplo, cuando la Royal Society tomó partido en contra del alemán y a favor de Newton en la polémica sobre la invención del cálculo infinitesimal. De nada sirvieron los esfuerzos de Carolina, la nueva princesa de Gales, por mejorar la suerte del de Leipzig, conseguir su traslado a Inglaterra o que su obra *Ensayos de Teodicea* fuera traducida al inglés.

Leibniz se vio abocado a afrontar un final tan desgraciado como su propio físico, definido por sus piernas arqueadas, una mirada miope y un enorme bulto en la cabeza que ocultaba con una gran peluca. Ese aspecto tan poco favorecedor no le había impedido atraer a las grandes personalidades de su tiempo, convencerlas del poder de la razón para tender puentes entre los posicionamientos más diversos y hacerlas partícipes de su fe en que el enorme potencial de la cultura europea podía encauzarse hacia la tolerancia y la unidad. Fue, en suma, el filósofo del optimismo. Su generosidad, su filantropía y su incansable capacidad de trabajo, sin embargo, no se vieron recom-



LA CASA DE HANNOVER LLEGA A INGLATERRA

En 1701, la aprobación por parte del Parlamento de Westminster del Acta de Establecimiento cerró las puertas del trono de Inglaterra a todo miembro de la familia real que profesara la fe católica. De este modo, la gran amiga de Leibniz, la princesa Sofía de Hannover, se convirtió en la sucesora de la reina Ana si esta moría sin dejar descendencia, como así fue. Entre bastidores, el filósofo trabajó desde ese momento para asegurar que esa ley se haría efectiva. Así, en 1706 hizo publicar de forma anónima un panfleto en el que critica-



ba a los *whigs* (liberales) por oponerse a los *tories* (conservadores) en su deseo de invitar a Sofía a Londres. El Parlamento lo consideró un indigno acto de propaganda que desautorizaba a la reina y mandó buscar al editor para castigarlo. Nunca se supo que Leibniz había sido su autor. Sofía, sin embargo, murió unos meses antes que Ana, por lo que fue su hijo Jorge el primer Hannover en ocupar el trono inglés. En la imagen, la familia de Jorge I, pintada por sir James Thornhill en Greenwich.

pensados con los honores que recibió tras su muerte. Tras ocho días guardando cama, un ataque de gota acabó con su vida en Hannover a las diez de la noche del sábado 14 de noviembre de 1716. Ningún miembro destacado de la corte asistió a su entierro en la iglesia de Neustädter, a pesar de que el rey Jorge se encontraba aquellos días cerca de la ciudad. Solo le acompañaron sus parientes más cercanos y Eckhart, su fiel secretario. Durante cincuenta años ninguna inscripción adornó su tumba. Hoy las palabras *Ossa Leibnitii* permiten identificar el lugar donde sus restos descansan.

A pesar de este triste final, el legado de Leibniz se prolongó más allá de su vida y poco a poco su impronta inundó el pensamiento del llamado Siglo de las Luces. Su confianza ciega en la razón humana y su optimismo fueron fuentes de las que se nutrió la idea ilustrada de progreso. El poeta inglés Alexander Pope acuñó entonces el lema «todo está bien», que reflejaba la vigencia del optimismo de Leibniz. Con él quería demostrar que el hombre se convencía de que la felicidad era algo a su alcance, pues el mundo racionalmente ordenado en el que vive permite desarrollar plenamente sus facultades hacia el avance científico-técnico y moral. Solo un acontecimiento terrible puso en cuestión la idea de que el hombre vive en el mejor de los mundos posibles: el terremoto que en 1755 destruyó la ciudad de Lisboa, sacudió también la conciencia de la Ilustración y volvió a poner en cuestión la posibilidad de que la razón dé una respuesta al enigma del mal. La novela *Cándido*, del francés Voltaire, se convirtió así en una reacción satírica contra la *Teodicea* de Leibniz.

Hoy, el coraje filosófico del sabio de Leipzig al enfrentarse a las preguntas más radicales para la razón y a los retos más elevados en la búsqueda de la concordia entre los

hombres continúa siendo un legado irrenunciable para la historia del pensamiento y la cultura europeos. Su inmensa herencia manuscrita sigue en proceso de edición y traducción. Muchos aún se preguntan cómo en una sola vida alguien pudo hacer tanto.

Glosario

Alma (*anima, âme*): en Leibniz, el alma es una sustancia espiritual, una mónada cuyas percepciones van acompañadas de memoria, es decir, que es capaz de experimentar sensaciones. Representa en sí la totalidad del mundo, pero en sí misma es simple, sin partes e indivisible.

Apercepción (*aperception*): conocimiento acompañado de conciencia o capacidad reflexiva sobre los estados internos. Es propio de los hombres, pero también de los animales. La apercepción animal es mero conocimiento y recuerdo de los hechos, mientras que la apercepción humana puede llegar a ser conocimiento de las causas.

Armonía preestablecida (*harmonie préétablie*): sistema de explicación de la comunicación de las sustancias según el cual las mónadas no interaccionan. Dios ha puesto en cada sustancia el programa de su desarrollo futuro, de modo que lo que denominamos habitualmente causas y efectos son el resultado de la sincronización de acciones que estaba predeterminada desde el momento de la creación.

Conatus: tendencia de los posibles a la existencia. Solo algunos posibles llegan a satisfacer este *conatus* en virtud del acto creador llevado a cabo por Dios.

Destino (*fatum*): concepción del devenir de los acontecimientos según el cual todo está predeterminado y sigue un orden racional. Leibniz toma prestado este concepto de la tradición estoica grecolatina, pero considera que debería ir unido a una actitud alegre en la medida en que la predeterminación de los acontecimientos proviene de la elección de Dios del mejor de los mundos posibles.

Empirismo: corriente filosófica cuyo máximo representante es John Locke, que defiende que el conocimiento humano tiene como fuente fundamental de información la experiencia sensible. Niega la existencia de las ideas innatas, afirmando que el hombre al nacer es una *tabula rasa* o pizarra en blanco.

Entelequia (*entéléchie*): neologismo forjado por Aristóteles que significa «tener dentro el fin» (*en-telos-echein*). Va asociado a la defensa de una visión finalista de la naturaleza y se refiere a la finalización del proceso de desarrollo para el que las sustancias están programadas. Leibniz recupera esta visión finalista, afirmando que las mónadas son enteléquias, pues poseen desde el momento de la creación el conjunto de sus acciones futuras.

Esencia (*essentia / essence*): es aquello que hace que algo sea lo que es. Para Descartes la esencia de las cosas es su idea. Para Leibniz, en cambio, para que una idea sea tal antes tiene que ser posible. Por tanto, la esencia de las cosas es su posibilidad.

Espíritu (*spiritus / esprit*): el alma humana tiene la posibilidad de buscar las causas elevándose hasta el conocimiento de las verdades lógicas y matemáticas, que nos descubren las consecuencias necesarias que se derivan de determinados principios. Esta capacidad transforma el alma humana en espíritu con capacidad de autoconciencia. El descubrimiento del propio yo racional conduce al hombre a buscar su propia causa, lo que le permite llegar al conocimiento de Dios.

Extensión: atributo que consiste en ocupar un lugar en el espacio. Para Descartes, las cosas materiales se reducen a extensión, mientras que para Leibniz la extensión no explica todas las propiedades físicas de los cuerpos. Las cosas materiales se reducen en su entraña más íntima a un principio metafísico, la

fuerza (*vis*). La materialidad de los cuerpos es un «fenómeno bien fundado», una manera limitada que tiene el intelecto humano de conocer el orden en que están ordenadas las sustancias en la naturaleza.

Existencia (*existence*): las esencias que Dios decide crear están dotadas de existencia. Dios las crea pues forman parte de la mejor combinación de posibilidades.

Finalismo: concepción de la naturaleza propia de la tradición aristotélica que considera el mundo como un gran organismo vivo. Los hechos naturales tienen su explicación última en fines o causas finales que los seres llevan inscritos en su propia naturaleza. Leibniz recupera esta concepción afirmando que la causalidad eficiente defendida por el mecanicismo de su tiempo solo puede ser explicada filosóficamente desde un mundo entendido como un plan proyectado por Dios.

Innatismo: postura asociada al racionalismo que defiende la existencia de ideas innatas en el entendimiento, contenidos de conciencia con los que el hombre nace y que constituyen los principios evidentes sobre los que se debe construir la ciencia. Leibniz defiende un innatismo radical al considerar que no solo los principios lógicos y matemáticos están de modo innato en el entendimiento, sino que todos los conocimientos adquiridos por la experiencia estaban ya de modo virtual en el alma en el momento del nacimiento.

Libertad (*liberté / Freiheit*): Leibniz identifica libertad con inclinación. La armonía preestablecida en el caso de las acciones humanas no elimina el acto de decidir. El hombre decide tomando la opción para la que estaba inclinado desde el principio de los tiempos, pero la misma decisión es un eslabón necesario en el devenir de los acontecimientos.

Mal: el mal para Leibniz es tan solo «mal concomitante», no tiene entidad: cualquier experiencia de desdicha es una consecuencia necesaria de un acontecimiento que contribuye al mejor de los mundos posibles. La experiencia humana del mal es el resultado de observar el mundo desde una perspectiva limitada.

Mecanicismo: concepción de la naturaleza defendida por el racionalismo cartesiano y los científicos del siglo XVII que entiende la naturaleza como una gran máquina dotada de cuerpos extensos y en movimiento donde no existen causas finales, sino que todo fenómeno puede ser explicado a través de causas eficientes.

Mónada (*Monade*): denominación que Leibniz da a la sustancia, reconociendo que el ser en esencia es una unidad absolutamente individual, irrepetible y autónoma. La mónada es en su entraña más íntima fuerza (*vis*), consistente en la actividad de conocimiento. Cada sustancia percibe desde una perspectiva particular e irrepetible el conjunto del universo. Las mónadas «no tienen ventanas», es decir, no se comunican, pues albergan dentro de sí todo el programa de su desarrollo, están «grávidas de futuro».

Mundo: universo formado por un conjunto de posibles coposibles entre sí y con tendencia a existir. En un acto de racionalidad y bondad, Dios eligió crear este mundo, que es la mejor combinación entre una infinita diversidad de mundos posibles. Las leyes de la naturaleza que hacen del mundo creado una máquina perfectamente diseñada son asimismo las mejores, en tanto que contribuyen a la ejecución de este plan divino.

Percepción (*perception*): es la actividad de conocimiento en que consiste toda mónada. Cada mónada percibe el resto del universo desde una perspectiva única e irrepetible.

Posible (*Möglichkeit*): para Leibniz, la posibilidad constituye la esencia de las cosas. Se define como una serie de características compatibles entre sí que forman una unidad; es decir, que no presentan contradicción entre ellas.

Principio de continuidad (*principe de continuité*): principio que afirma que la naturaleza no da saltos ni presenta ningún género de vacío, lo que garantiza su perfecta racionalidad. La inmaterialidad de las mónadas permite su divisibilidad hasta el infinitésimo, de modo que la naturaleza al tiempo que divisible es continua, pues cada pequeño fragmento de espacio puede dividirse infinitamente en una iteración indefinida que reproduce la estructura macroscópica a niveles microscópicos.

Principio de identidad de los indiscernibles (*principe d'identité des indiscernables*): principio que afirma la infinita diversidad de lo real al señalar que en el supuesto de que existieran dos sustancias que no se pudieran distinguir entre ellas en ninguna de sus características, serían una única y misma sustancia. Si Dios hubiera creado dos sustancias idénticas no hubiera tenido razón alguna para elegir una sobre otra y podría afirmarse que actúa sin razón, algo que no resulta concebible.

Principio de identidad o de contradicción (*principe d'identité ou contradiction*): principio básico de la razón humana que sostiene que una cosa es idéntica a sí misma y, por tanto, no puede ser ella misma y su contraria al mismo tiempo.

Principio de razón suficiente (*principe de raison suffisante*): principio que defiende que nada existe sin que haya una razón por la cual es así y no de otro modo. Dios ha creado el mundo basándose en este principio de conveniencia, ya que tuvo una razón por la cual crear este mundo frente a otros posibles. La defensa de este principio está asociada a una visión optimista de la realidad.

Racionalismo: corriente filosófica fundada por Descartes que defiende que el conocimiento humano tiene como fuente de información la razón, concediendo un lugar secundario a los sentidos. Defiende la existencia de las ideas innatas, verdades evidentes sobre las que se construye el resto de conocimientos. Leibniz radicaliza el racionalismo al considerar que todo conocimiento, incluso el que proviene de los sentidos, está incluido en el alma de modo innato.

Sustancia (*substance*): para el racionalismo cartesiano es aquello que no necesita de otra cosa para existir. Leibniz denomina a la sustancia «mónada». La mónada es absolutamente independiente de las otras mónadas, ya que no interacciona con ellas, pues lleva en sí todo el programa de su futuro desarrollo.

Teodicea: neologismo forjado por Leibniz a partir de dos palabras griegas: *Theos* (Dios) y *diké* (justicia). Significa «justificación de Dios» y fue utilizado para dar título a la obra *Ensayos de Teodicea*, publicada en 1710. La compatibilidad entre la bondad de

Dios y la existencia del mal es el tema tratado en ella. Actualmente la teodicea es una subdisciplina filosófica comprendida dentro de la metafísica.

Verdades de hecho (*vérités de fait*): son aquellas cuyo contrario no implica contradicción. No son necesarias sino contingentes o sujetas a la «necesidad hipotética» o «moral», es decir, hacen referencia a hechos que podrían haber sido de otra manera, a aquello que ha sido creado efectivamente por Dios en virtud de su bondad pero que podría no haber sido creado o haber sido creado de otro modo. Estas verdades son a posteriori (vienen dadas por la experiencia) y se rigen por el principio de razón suficiente.

Verdades de razón (*vérités de raison*): son aquellas cuyo contrario es imposible, pues implica contradicción. En contra de Descartes, para Leibniz las verdades de razón poseen una «necesidad absoluta», pues Dios no podría haber creado un mundo sin tenerlas en cuenta. No son creadas por Él, sino que subsisten como verdades eternas en su mente. Se fundamentan en el principio de identidad o de contradicción, y se refieren a las «esencias», a los principios de la matemática y la lógica. Son a priori, es decir, están en la razón antes de la información proporcionada por los sentidos.

Lecturas recomendadas

Aiton, E. J., *Leibniz. Una biografía*, Madrid, Alianza, 1992. Biografía detallada, ideal para conocer con precisión la relación entre la vida intelectual y científica del filósofo de Leipzig y los acontecimientos que marcaron su trayectoria vital. Uno de sus alicientes es la especial relevancia dada a informaciones entresacadas de su correspondencia.

Arana, J. (Ed.), *Leibniz y las ciencias*, Madrid, Plaza Valdés, 2013. Volumen colectivo en el que se pone de manifiesto la aportación de Leibniz a las ciencias de la naturaleza. Se trata de un trabajo recomendable sobre todo para los interesados en la faceta como científico del genio de Leipzig.

Cabañas, L., *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, Granada, Comares, 2014. A medida que se han descubierto nuevos escritos de Leibniz se ha ido modificando la valoración sobre la influencia que Spinoza tuvo sobre su filosofía. Este libro es una exposición erudita de las diversas evaluaciones que se han dado sobre la relación entre ambos pensadores.

Echeverría, J., *Leibniz. El autor y su obra*, Barcelona, Barcanova, 1981. Exposición sistemática y sintética del pensamiento de Leibniz que distingue entre el Leibniz filósofo y el Leibniz

científico, subrayando la importancia de este último para una comprensión más adecuada de su sistema y su repercusión en la historia de la filosofía.

MURILLO, I., *Leibniz*, Madrid, Ediciones del Orto, 1994. Un trabajo conciso y breve que expone los puntos centrales de la filosofía leibniziana e incluye una antología de fragmentos de textos fundamentales de sus obras.

REALE, G. Y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del humanismo a Kant*, Barcelona, Herder, 1992. En el contexto de este manual, Reale y Antiseri realizan una síntesis brillante, breve pero en profundidad, de todo el pensamiento filosófico de Leibniz. Estas páginas son extraordinariamente útiles como un apoyo previo a la lectura de los textos del filósofo.

SAAME, O., *El principio de razón en Leibniz*, Barcelona, Laia/Papel 451, 1987. Para quien quiera profundizar en la comprensión de la filosofía de Leibniz, esta obra expone la importancia del principio de razón suficiente como eje articulador de su sistema metafísico.

STATHERN, P., *Leibniz en 90 minutos*, Madrid, Siglo XXI, 2014. Introducción sencilla, inteligente y desenfadada dirigida especialmente a aquellos lectores interesados en la filosofía, pero no especializados. Sus páginas ofrecen una panorámica general del pensamiento del autor.

STEWART, M., *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*, Barcelona, Biblioteca Buridán, 2007. Apasionante relato del encuentro entre Leibniz y Spinoza en La Haya en noviembre de 1676 y de sus diferencias filosóficas en torno a la idea de Dios. Aunque Spinoza murió poco después de esta entrevista, la filosofía del holandés marcó el resto de la vida intelectual de Leibniz.

Índice

Leibniz fue un firme defensor del poder de la razón como fuente de conocimiento, aunque ello no le impidió atribuir gran importancia a la experiencia y los sentidos, sintetizando así en su filosofía dos tradiciones consideradas opuestas e irreconciliables. Desde esta perspectiva afrontó los problemas que realmente preocupan a la conciencia humana, que analizó en su innovadora interpretación de la naturaleza, en la que Dios, que es perfecto, creó el mejor de los mundos posibles entre una infinita gama de posibilidades. Esta idea de la divinidad puso al filósofo alemán ante uno de los mayores desafíos: cómo justificar la bondad divina ante la experiencia del mal. Su audaz respuesta se convertiría en la dimensión más influyente de su pensamiento y en raíz del optimismo ilustrado unas décadas más tarde.

APRENDER A PENSAR